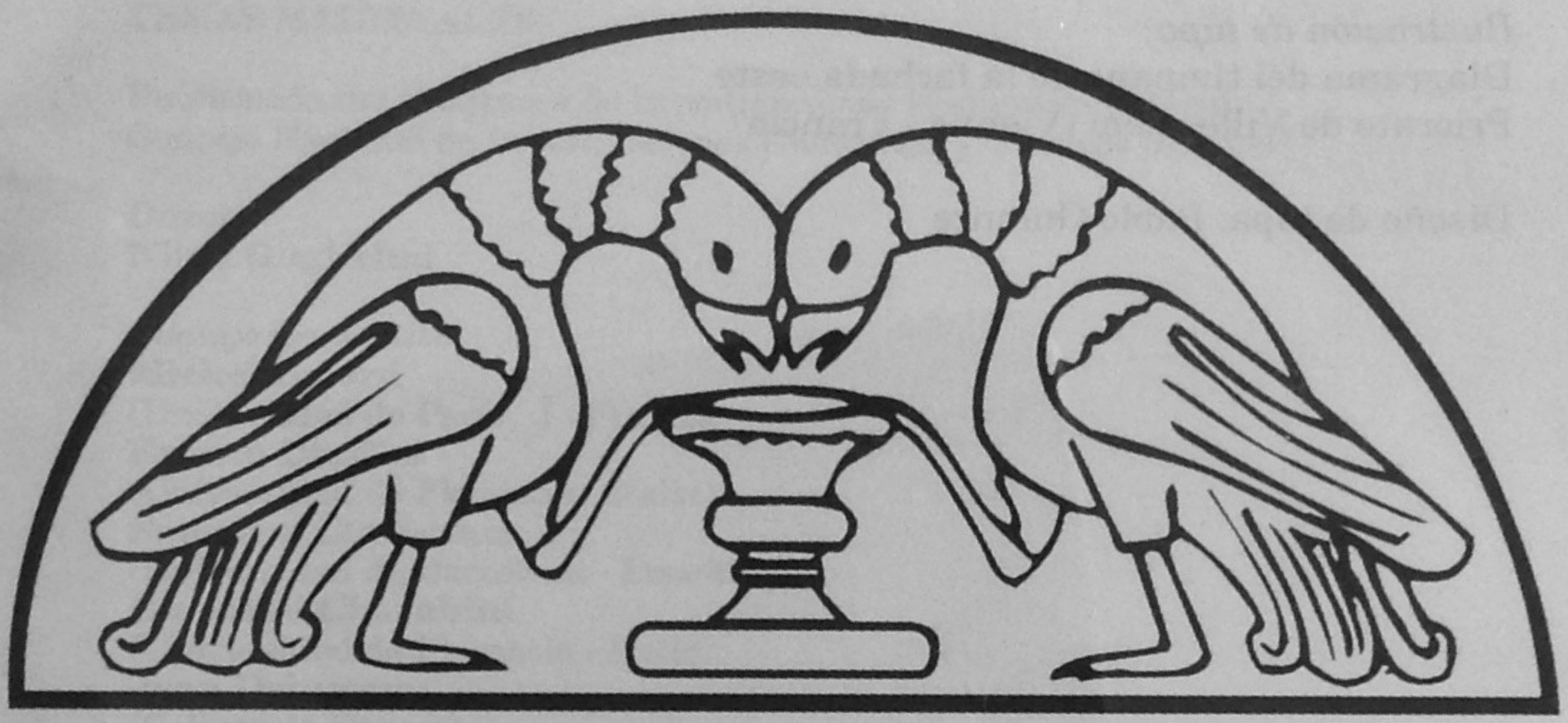
TEMAS MEDIEVALES

6

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1996



TEMAS MEDIEVALES

6

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1996

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

INTERNET
LatBook
Revistas Argentinas

TEMAS MEDIEVALES

incluye los sumarios de sus ediciones en
la base de datos **Latbook** (libros y revistas)

Disponible en INTERNET
en la siguiente dirección:

http://www.latbook.com

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo - Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París - Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manazi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Prof. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Amenábar 2274 - 5° "C" - (1428) Buenos Aires, Argentina.
Te./fax: (54-1) 784-3568

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

PASIONES Y PECADOS EN LA EDAD MEDIA

EL HOMBRE MEDIEVAL ANTE EL PURGATORIO: UN TIEMPO Y UN ESPACIO EN DIRECCIÓN A DIOS

FERNANDO ÁLVAREZ GARCÍA
(Universidad Complutense de Madrid)

Desde que en 1981 apareció *El nacimiento del Purgatorio* de Le Goff, muchas han sido las aportaciones y puntualizaciones que han brindado más luz al tema[1]. Por nuestra parte, exponemos algunas reflexiones personales sobre el origen y configuración del Purgatorio medieval. Además, añadimos unos breves apuntes sobre su concepción en el siglo XX.

1. Razón y sentimiento en el Occidente medieval: entre el *purgatorium* y la conciencia de su esencia

El Purgatorio nace de la transformación paulatina del fuego purgatorio (*ignis purgatorius*) de san Agustín, en *in igne purgatorio* (en el fuego purgatorio), después en los purgatorios (*in purgatoriis*) y termina en *purgatorium* (el purgatorio). La evolución produce la creación de dos conceptos diferentes, fuego y purgatorio. En un comienzo sólo existe el fuego purgatorio y se llegará a la existencia del Purgatorio como lugar y

---

[1] J. Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981. Obra que realiza un estudio exhaustivo sobre el tema aunque no ha estado exenta de críticas. A título de ejemplo, Gurievich, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, 1982, pp. 255-275; Gurievich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 347 y ss. Ariès, "Le Purgatorie et la cosmologie de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, 1982, pp. 151-157.

al fuego purgatorio como elemento purificador, esencial e incluso único, del Purgatorio.

De este modo, se percibe un tercer lugar en la geografía del más allá cristiano entre el cielo (alegría de ver a Dios) y el infierno (privación de ver a Dios): el Purgatorio (perdón de los pecados veniales para los imperfectamente limpios) se convierte en una vuelta o reingreso seguro hacia la salvación, hacia Dios.

Surge aquí el primer problema sobre el nacimiento del Purgatorio. ¿Existe el Purgatorio cuando existe la palabra *Purgatorium*, o acaso se había manifestado su esencia antes, mediante una conciencia individual y colectiva?

Le Goff, utilizando gran variedad de textos —tanto teológico-espirituales como literarios (relatos de viajes al más allá, sermones, *exempla*...)—, da gran importancia al sustantivo *Purgatorium* (el Purgatorio) y a los cambios de vocabulario (*non valde boni*, *non valde mali*, *mediocriter*). Considera que "los cambios lingüísticos por débiles que sean, si se encuentran situados en lugares estratégicos del discurso constituyen la señal de fenómenos importantes"[2].

Podemos estar de acuerdo con la importancia del vocabulario; recordemos que Nietzsche dijo que Dios existiría mientras existiera la palabra Dios. Las palabras, los gestos, son de gran importancia a la hora de expresar categorías culturales y sociales; siendo evidente que cuando creamos un concepto, lo dotamos de una palabra, es decir, de una manifestación concreta y posible de utilizar. Ahora bien, retomando el tema del Purgatorio, la palabra *Purgatorium* no nacería de la nada. Esta palabra encierra una creencia, más o menos conceptualizada, pero una creencia al fin.

La creencia del *Purgatorio* se fundamenta en la posibilidad del perdón de los pecados después de la muerte para los cristianos (aquéllos que fundamentan su vida en Dios e intentan no pecar), que están manchados por *pecados veniales*, es decir, perdonables. Estos pecados veniales se purifican, se anulan, en el Purgatorio. Pero dado que en el Purgatorio no se puede merecer ni desmerecer, serán *los sufragios de los vivos* los que jueguen el papel capital para la abolición de estos pecados. Así, se presenta el Purgatorio como un camino seguro hacia la salvación, hacia la alegría de Dios. En el Purgatorio es el *fuego purgatorio* el que consume estos pecados con mayor o menor velocidad, dependiendo de cuán nu-

---

[2] Le Goff, *op. cit.*, p. 261.

merosos sean los sufragios dirigidos al alma de cada pecador. *El tiempo* en el que se purifican estas almas es el que transcurre entre la muerte y la resurrección final. El espacio y localización del Purgatorio, como la contabilidad y la proporcionalidad de los pecados son otras cuestiones que preocupan a los doctores católicos medievales. Esta sería su concepción en el siglo XIII.

Los elementos que van a conformar esta creencia medieval se han configurado antes de la palabra *Purgatorium*. Toda la teología y la cultura medieval se fundamenta en la Biblia, la Vulgata. El perdón de los pecados después de la muerte y la utilidad de los sufragios se expresa en el Antiguo Testamento en el Libro 2 de los Macabeos: "Es, pues, un pensamiento santo y saludable el rogar por los difuntos, a fin de que sean libres de las penas de sus pecados" (2 Mac. 12, 46); y en el Evangelio de san Mateo: "Por lo cual os declaro que cualquier pecado y cualquier blasfemia se perdonará a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu de Dios no se perdonará tan fácilmente. Asimismo a cualquiera que hablare contra el Hijo del hombre se le perdonará; pero a quien hablare contra el Espíritu Santo, despreciando su gracia, no se le perdonará ni en esta vida ni en la otra" (Mt. 12, 31-32). El fuego purgatorio se basa en la Primera Epístola de san Pablo a los corintios: "Sepa que la obra de cada uno ha de manifestarse. Por cuanto el día del Señor la descubrirá, como quiera que se ha de manifestar por medio del fuego; y el fuego mostrará cuál sea la obra de cada uno. Si la obra de uno sobrepuesta subsistiere sin quemarse, recibirá la paga. Si la obra de otro se quemare, será suyo el daño; no obstante, él no dejará de salvarse, si bien como quien pasa por el fuego" (1 Cor. 3, 13-15).

Desde los primeros tiempos, los cristianos oraban por sus difuntos. Diferentes autores han aportado soluciones distintas: oraciones justificadas por la esperanza en la resurrección final de los cuerpos[3], las oraciones en favor del difunto no se deben confundir con una purificación del alma (Purgatorio) entre la muerte y el juicio final[4]. Ahora bien, ¿acaso no tendrían el mismo objetivo las oraciones que la purificación? ¿Habría un cambio de estructura mental que posibilitara esta transformación? Podemos inclinarnos a que tendrían el mismo objetivo: para qué orar si no tiene ninguna utilidad, tal como señala la cita bíblica (2 Mac. 12, 41-46).

---

[3] O. Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 112-113.

[4] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 151; J. Le Goff, *op. cit.*, p. 62.

Parece evidente que los primeros cristianos no concebían un lugar de purificación, ya que creían en la proximidad de la segunda venida de Cristo —por lo que ese lugar carecería de sentido—. Esa "función" podría ser realizada por el seno de Abraham y el *refrigerium*. Le Goff, en su obra reiteradamente citada, insiste en la necesidad de la desaparición del *refrigerium* y del seno de Abraham para dar paso al Purgatorio. También tendría razón en expresar que estos estados o lugares no rompen la división binaria del más allá.

En cualquier caso, sin división ternaria, sin lugar o espacio específico, parece claro que el objetivo sería el mismo: purificar o anular los pecados para su entrada inmaculada en el reino de Dios.

Un texto que cita Le Goff nos parece de capital importancia: la visión de Perpetua[5]. Su contexto histórico es la persecución de cristianos en la época de Septimio Severo en el 203. Perpetua reza por su hermano Dinócrates, muerto de enfermedad a los siete años, para aliviarle de su situación. Dinócrates se le aparece harapiento y sucio; tras días de oración, su hermano vuelve a aparecer pero con el cuerpo limpio, bien vestido. ¿No podemos pensar que se experimenta la misma función de "purificación", de limpieza de faltas? Consideramos que es necesaria una respuesta afirmativa. Aunque no tengamos el Purgatorio, concebido como en el siglo XIII, ni siquiera el fuego purgatorio de san Agustín, el creyente busca la seguridad de estar con Dios, es decir, su salvación, evitando el castigo eterno (el Infierno). Pero nos haremos otra pregunta: ¿estaba realmente formada "la esencia del futuro Purgatorio" en la conciencia colectiva de los cristianos de a pie? Podemos pensar que sí aunque no debemos olvidar que los hechos o acontecimientos históricos no se producen únicamente desde una causa; la multiplicidad de motores y la interrelación de éstos se nos aparece como necesarias. Algo tan difícil de concretar como la mentalidad sobre el hecho religioso tiene relación con nuestro discurso, se siente y se actúa en sus límites pero no se puede tocar. Podríamos incluir la mentalidad o estructuras mentales dentro del campo de lo "abstracto-físico", que impregna las acciones y los pensamientos de los hombres de su época, haciendo que lo evidente no sea lo real sino sólo la mitad de la verdad.

Uno de los factores decisivos a tener en cuenta y que explicaría la

---

[5] J. Le Goff, *op. cit.*, p. 65 y ss. Este autor la califica como la primera imaginación de un Purgatorio, añadiendo que este texto se utilizará y comentará a partir de san Agustín, dentro de la perspectiva de la reflexión que acabará llevando al Purgatorio. A Le Goff le parece aquí evidente la noción de *refrigerium* (p. 62 y ss.).

diferencia entre las preces por los difuntos y la purificación posterior, es el alejamiento de la segunda venida de Cristo. Pierre Chaunu escribe que, con el alejamiento del fin del mundo a una fecha indefinida, apareció "el misterio del tiempo" y el concepto de eternidad toma un nuevo sentido[6]. Coincidimos con Chaunu en la importancia del hecho. El misterio del tiempo y un nuevo sentido de eternidad crearían lo necesario e imprescindible para el nacimiento del Purgatorio: el tiempo entre la muerte y la resurrección final. Por lo que nos indican las inscripciones cristianas de los primeros siglos, "hay que aguardar a finales del siglo V para encontrar una inscripción que hable de la redención del alma del difunto"[7]. Si consideramos este hecho como el último hito en el terreno de la investigación de las preces por los difuntos, el cambio de mentalidad se debió de producir entre el siglo III (la visión de Perpetua) y el VI, con su etapa más significativa entre san Agustín (354-430) y san Gregorio Magno (590-604); tiempo en que el alejamiento de la segunda venida de Cristo y el fin del mundo representarían un papel fundamental entre otros factores. Este alejamiento abría el camino al Purgatorio medieval. San Agustín se encargaría de plantar la semilla, con su fuego purgatorio, en la *élite* de la ortodoxia católica. El crecimiento de esta planta, llamada Purgatorio medieval, sólo sería cuestión de tiempo.

A modo de conclusión destacaríamos que, antes de san Agustín (siglo V), estaría consolidada la relación entre los vivos y los muertos: perdón de los pecados después de la muerte y los sufragios. Ahora bien, la tripartición del más allá, en la conciencia del cristiano, se empezaría a formar con el alejamiento del fin del mundo, que posibilita ese tiempo y espacio entre la muerte y la resurrección final. El *refrigerium* y el seno de Abraham empezarían a dejar un camino libre al futuro Purgatorio. No olvidemos que, antes del alejamiento de la idea del fin del mundo, la creencia en la proximidad de la segunda venida de Cristo habría acelerado esa relación entre los vivos y los muertos, que se concretaría en los sufragios para el perdón y ayuda a los difuntos.

También sería decisiva la consolidación de los dos juicios: el individual y el colectivo, noción clara a partir de estos momentos (siglos III-V)[8], como nos pone de manifiesto san Agustín[9]. A partir del siglo V, asistiremos a su oficialización y popularización.

---

[6] Citado por Gurievich en "Au Moyen Age...", p. 257.

[7] Le Goff, *op. cit.*, p. 62.

[8] Gurievich, "Au Moyen Age...", pp. 255-275.

[9] Citado por Georges Minois, *Historia de los infiernos*, Madrid, Paidós, 1994, p. 146.

Para cerrar este período, hasta san Agustín, es necesario hablar sobre la evolución de la creencia del Infierno, ya que no debemos olvidar que el Purgatorio o fuego purgatorio empezó siendo un infierno superior en la concepción de algunos doctores católicos. El Infierno no estaría configurado en sus presupuestos irrenunciables hasta san Agustín[10]. Ambos, el infierno popular y el teológico, se necesitan. Se percibe, además, la tendencia a definir el infierno, dando cabida en esa definición a ciertas imágenes del infierno popular, que terminan por pasar a la doctrina. La base escrituraria es Mateo 16, 25: "Pues quien quisiere salvar su vida obrando contra mí, la perderá; mas quien perdiere su vida por amor de mí, la encontrará"[11]. Como podemos observar, conforme a la obra de G. Minois, la configuración del Infierno fue causa de un gran debate en estos primeros cinco siglos del cristianismo, reconociéndose como una preocupación que ocupó un primerísimo lugar en los discursos de los doctores católicos.

Percibimos el Infierno como punto básico en la configuración de la doctrina cristiana, frente al Purgatorio que sería más un recurso o necesidad frente a la imposibilidad de llevar una conducta cristiana perfecta. Ahora bien, ¿qué diferencias hay entre la configuración del Infierno y la del Purgatorio? Establecemos una, esencial. El Infierno aparece como representación de la lucha entre los fieles cristianos contra los paganos. Recordemos que no sólo la masa de fieles sino también los Padres de la Iglesia —como Tertuliano y san Cipriano— eran intransigentes con los paganos, por las persecuciones a que los cristianos estaban sometidos. A

---

[10] *Ibid.*, p. 92 y ss. —especialmente pp. 143-149—. Este autor presenta el infierno como el resultado de la simbiosis entre las concepciones del infierno popular (salido de los apocalipsis y los escritos apócrifos) y el infierno teológico (salido de la especulación racional sobre ciertas expresiones bíblicas, manifestando dos direcciones protagonizadas, una por san Justino, otra por Tertuliano y, en el fondo de este debate, el combate contra Orígenes y su concepción de infierno temporal). San Agustín presenta los puntos básicos e irrenunciables a partir de ese momento: los niños no bautizados y los paganos van al infierno, el bautismo no es un seguro contra el infierno, los no completamente malos tendrán una condena más soportable, los completamente malos una condena sin descanso, el infierno es eterno, existe desde siempre aunque sus penas serán más duras después del Juicio Final, existencia del juicio particular y del Juicio Final y el fuego eterno es su elemento esencial, siendo punitivo. Para el tratamiento del Cielo, consultar la brillante y sugestiva obra de C. McDannell-B. Lang, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990. En ella se destaca el desarrollo, durante los siglos II y V, de tres concepciones sobre el Cielo cristiano: el paraíso-recompensa de san Ireneo, el más allá ascético de san Agustín y el modelo eclesiástico —que reaparecerán, más o menos modificadas, a lo largo de la historia de la cristiandad (p. 85 y ss.)—.

[11] Cita tomada de G. Minois, *op. cit.*, p. 141, nota 38.

esto hay que añadir que el rigor de la moral cristiana crea, en el pueblo cristiano, el deseo de venganza frente al pagano (no creyente), que disfruta sin límites de las alegrías de esta vida terrenal[12]. Esto influyó de forma decisiva, a nuestro modo de ver, en la configuración de un infierno terrible. No olvidemos el desarrollo de la pastoral del miedo, que se convertirá en cantera de creyentes dadas las imágenes horribles de este infierno. La Iglesia siente necesidad de este infierno que inculca un miedo en la moral cristiana necesario para mantener a los fieles en el buen camino. Hubiera sido muy difícil intentar la asimilación de la doctrina cristiana sin ningún elemento de terror, utilizando únicamente el premio de la visión de Dios. Un ejemplo de simbiosis inevitable entre los doctores católicos y las concepciones populares es la predicación de Juan Crisóstomo[13].

De otra parte, la creencia en el futuro Purgatorio tendría un origen distinto. Manifestaría el enfrentamiento entre los mismos fieles cristianos, en la búsqueda de una justicia que recompense la mayor fidelidad a la doctrina y moral cristianas. Esto hará establecer una gradación de penas, que potenciaría el juicio individual.

Un motivo común en la configuración de ambos —Infierno y Purgatorio— sería la necesidad fijada por la jerarquía católica de no dejar al Infierno vacío de contenido. Siempre que no aparezca este vacío, el futuro purgatorio podrá ir adquiriendo carta de naturaleza. A todo esto debemos unir el alejamiento de la segunda venida de Cristo, los dos juicios (individual y final) y la consolidación de los sufragios en favor de los difuntos. Todo lo expuesto formaría parte de la vida del cristiano, cuyo motor es la peregrinación hacia Dios y lograr la salvación, es decir, volver a la patria de Dios de donde salió[14].

Desde el siglo V al siglo XII-XIII asistimos al proceso que conlleva la configuración del Purgatorio medieval. Este período comienza con la etapa que denominaremos "la gran bisagra", es decir, desde san Agustín (354-430) a san Gregorio Magno (590-604)[15]. Esta gran bisagra sostiene

---

[12] G. Minois, *op. cit.*, p. 92 y ss. El autor nos ilustra sobre este proceso.

[13] *Ibid.*, p. 139 y ss.

[14] E. Mitre, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*, Madrid, Encuentro, 1988, p. 63 y ss.

[15] San Agustín sienta la base doctrinal del Purgatorio con su fuego purgatorio. Establece que los que no han sido completamente buenos podrán salvarse a través de este fuego purgatorio, distinto del fuego eterno de la condenación, entre la muerte y la resurrección final, necesitando de los sufragios de los vivos para mitigar sus penas. También nos indica

la puerta o único camino de entrada a esa gran habitación en la que vivirá y se desarrollará la cristiandad medieval. Ambos Padres de la Iglesia marcarán los senderos por donde discurrirán las obras teológico-espirituales y literarias, que conformarán la expresión acabada del Purgatorio en el siglo XIII. El puerto de llegada es teológico-espiritual: un sermón de Inocencio III en el día de Todos los Santos, una carta de Inocencio IV en 1254, el manual de confesores de Tomás de Chobham y el segundo concilio de Lyon en 1274. Por otro lado, en el terreno literario serán el *Purgatorio de San Patricio*, la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Vorágine y la *Divina Comedia* de Dante.

A este proceso hay que añadir "la mentalidad del Purgatorio" que cobra un impulso decisivo con la conciencia del alejamiento de la segunda venida de Cristo y del fin del mundo, abriendo el misterio del tiempo y potenciando el juicio individual. Sin olvidar la necesidad de salvación, que es el objetivo de la vida del cristiano y que trae como consecuencia la aparición de ese espacio intermedio, entre el Cielo y el Infierno, que tomará el nombre de Purgatorio.

Continuando con el tema que nos ocupa, el Purgatorio y su conciencia, nos preguntamos: ¿hay que esperar a la formulación acabada del Purgatorio en el siglo XIII para comprobar su existencia[16] o, por el contrario, las

---

que el fuego purificador mitiga y anula los pecados ligeros. Faltaría, para conseguir el Purgatorio del siglo XIII, convertir los pecados ligeros en veniales y las cuatro categorías de hombres reducirlas a tres uniendo los no completamente buenos y los no completamente malos, concibiendo el fuego purgatorio como un lugar, es decir, llegar al Purgatorio. Por otro lado, san Gregorio Magno, cuya labor se centra en su celo pastoral —siendo sus *Diálogos* una prueba de ello, base para los relatos y visiones del viajes al más allá y de los *exempla*— sancionó la idea del fuego purificador para los pecados mínimos y la efectividad de los sufragios para los difuntos. Además, él habla de un infierno superior y otro inferior y establece la originalidad de situar la purificación en los lugares en que se ha pecado (para más información consultar Le Goff, *op. cit.*, pp. 80-113).

[16] Para Le Goff, lo esencial del Purgatorio se materializa en dos tiempos: el primero en la literatura teológico-espiritual bajo el impulso de los maestros parisinos y del medio cisterciense entre 1170 y 1180 y, el segundo, en la literatura visionaria entre 1180 y 1215. Sería, por tanto, un fenomeno de la transición del siglo XII al XIII. Además, tal nacimiento formaría parte de un conjunto vinculado a la transformación de la cristiandad feudal, una de cuyas expresiones esenciales fue la creación de esquemas lógicos ternarios con introducción de una categoría intermedia. El modelo se haya sólidamente anclado en estructuras socioeconómicas, pero le parece no menos seguro que la mediación de las estructuras mentales ideológicas y religiosas fue esencial también para el funcionamiento del sistema. El Purgatorio no es un producto de semejante sistema sino un elemento. Dentro de esta concepción, lógicamente, aparece la importancia de los cambios de vocabulario que considera de vital importancia —Le Goff, *El nacimiento..., op. cit.*—.

visiones y relatos del más allá —junto con los *exempla*— nos permiten afirmar la existencia de la conciencia del Purgatorio[17]?

Formulación acabada (*Purgatorium*) o conciencia del Purgatorio, dos posiciones que se nos aparecen antes inseparables que contrarias, con el mismo motor: la necesidad de salvación.

En las visiones y relatos del más allá aparece un espacio, confusamente definido, que no es ni el Paraíso ni el Infierno y no siempre presenta una línea de demarcación clara con este último. En esta porción indefinida, los pecadores se arrepienten y purifican sus pecados[18]. Estamos ante la conciencia de una purificación (el Purgatorio), que la masa de fieles percibe a través de los sermones y explicaciones en que se insertan estos relatos, siendo el clero que está en contacto con el pueblo su canal de comunicación. Todo ello formaría parte de ese mismo proceso que conlleva la configuración del Purgatorio, que se ve más enriquecido y fundamentado. Su punto de partida fueron las preces por los difuntos, que adquieren ahora una nueva sintonía.

---

[17] Gurievich plantea que es difícil aceptar la tesis de Le Goff de que el Purgatorio ha sido el producto de un largo desarrollo del pensamiento escolástico en sí mismo. Considera que la imagen del Purgatorio, aunque confusa y no concretada, figura ya en la literatura latina durante los siglos VI al VIII (visiones y relatos de más allá y *exempla*) y en la conciencia popular junto con el infierno y el paraíso mucho antes de haber sido reconocida por los teólogos, que le dieron forma acabada y reconocida oficialmente. Además los cambios en la estructura de la conciencia no siempre responden a las superestructuras cultas de la *élite* intelectual y el papel de las masas populares en ningún caso queda reducido a la percepción pasiva de las iniciativas de las capas cultas. Igualmente, considera que la división ternaria del mundo del más allá —que el catolicismo estableció a partir de finales del siglo XII y en el siglo XIII— no tiene porque ir ligada obligatoriamente a cambios en la estructura social y al pensamiento sociológico de la época, afirmando que los historiadores no tienen derecho a negar cierta autonomía a las estructuras de pensamiento, así como que funcionan y cambian en dependencia de sus propios ritmos específicos, que están lejos de coincidir con los ritmos de los cambios en las relaciones sociales o en la economía. Es especialmente difícil el hallazgo de estas conexiones entre los distintos niveles y estratos del sistemas social —Gurievich, *Las categorías...*, pp. 347-353; *idem*, "Au Moyen Age...", pp. 255-275—.

[18] Sobre los relatos del más allá, véase Gurievich, "Au Moyen Age...", pp. 255-275; H. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, F.C.E., 1983; M. C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985; Le Goff, *El nacimiento...*, p. 127 y ss. y 205 y ss.; Minois, *op. cit.*, p. 157 y ss. y 204 y ss. Todas estas obras proporcionan una información bibliográfica extensa sobre los relatos. El espacio indefinido al que hemos aludido y que hace funciones de Purgatorio se encuentra en la visión de Drythelm (Le Goff, *op. cit.*, p. 133 y ss. y Minois, *op. cit.*, p. 158 y ss.) y en la visión de la reina Godo (Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 70 y ss.), entre otras visiones que nos proporcionan las obras citadas más arriba y en las que se encuentra claramente expuesto.

Las visiones y relatos del más allá tienen una finalidad educativa —cada uno se ve castigado por su propio pecado—, intentando reformar la vida de los creyentes e inspirando temor por los tormentos que les esperan. A la vez, dan veracidad a ese más allá y satisfacen la necesidad que tiene el pueblo de percibirlo en imágenes[19]. Gregorio Magno, en sus *Diálogos*, nos indica, en la visión de Esteban, que éste "vio todo lo que había oído decir pero que no creía"[20].

Ahora bien, esta conciencia del Purgatorio que percibimos claramente, ¿habría nacido en la conciencia espontánea popular o en la conciencia sistematizadora de los doctores de la Iglesia? Entramos aquí en el resbaladizo terreno de las mentalidades[21] y, en concreto, en la mentalidad del Purgatorio, tema que hay que abordar en función de las relaciones individuo-sociedad.

2. Purgatorio y sociedad

Cada individuo se manifiesta como *ser individual* y como *ser social*. Como individualidad, en el caso del cristiano, su objetivo y obsesión sería su salvación. Este hecho configura sus acciones vitales, que se manifiestan en buenas y malas obras. El hombre medieval cristiano posee responsabilidad personal a la hora de elegir el camino verdadero o falso (buenas y malas acciones). Ahora bien, el calificativo de buenas y malas no surge del propio individuo sino de su mayor o menor acercamiento, en sus acciones, hacia la moral y doctrina cristianas. Recordemos la cita bíblica aludida más arriba: "pues quien quisiere salvar su vida obrando contra mí, la perderá; mas quien perdiere su vida por amor a mí, la encontrará" (Mt. 16, 25). Así, la moral cristiana, externa al individuo, es la que cata-

---

[19] Díaz y Díaz, *op. cit.*, pp. 9 a 30. En estas páginas realiza un estudio sobre las visiones. En Le Goff, *op. cit.*, p. 278 y ss. (Guillermo) y 306 y ss. (santo Tomás de Aquino) podemos observar la concepción que ambos tienen sobre estas visiones del más allá. Guillermo de Auvergne (1180-1249) las concibe como verdaderas y las utiliza para atestiguar la realidad del Purgatorio. Santo Tomás de Aquino (1224-1274) las concibe como verdaderas y, aunque muestre repugnancia hacia la literatura de visiones, también las utiliza.

[20] Citado por Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 19, nota 14.

[21] Ph. Ariès, "La historia de las mentalidades", en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (dirs.), *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero, 1988, p. 460 y ss. Este autor nos habla de la historia de las mentalidades como historia que vuelve a tomar temas de reflexión filosófica, pero situándolos en la duración. También son de gran interés sus reflexiones sobre el inconsciente colectivo.

loga sus acciones. Por tanto, podríamos hablar de un individualismo encasillado. Tal pecado, tal castigo. Hasta el siglo XII no fraguará una concepción del pecado y de la penitencia que se centrará más en la intencionalidad, a la hora de obrar mal o bien, que en el hecho en sí[22]. El rigor de la doctrina cristiana crearía la necesidad de una purgación después de la muerte y antes del Juicio Final, ante la imposibilidad de ser perfectos cristianos. La esperanza en esta salvación postrera fomentaría ese espacio intermedio que denominaremos Purgatorio, que el paso del tiempo configurará como el lugar más poblado del más allá, según atestiguan los escolásticos del siglo XIII[23].

Nuestro individuo dentro de la sociedad medieval puede pertenecer al grupo de los letrados o de los iletrados. Añadimos así un nuevo factor configurador de nuestro Purgatorio, las relaciones entre la cultura erudita y la cultura popular, que nos aclararán si su configuración obedece más a una labor desde la *élite* o desde la masa o conjunto de fieles anónimos[24]. La relación entre doctores católicos y masa de fieles presentaría

---

[22] Para este cambio de concepción del pecado, véase R. Blomme, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Lovaina, Gembloux, 1958 —citado por Le Goff, *El nacimiento...*, p. 245—. También la interesantísima obra de Righetti, *Historia de la Liturgia*, Madrid, B.A.C., 1955, 2 vols.

[23] Entre ellos, el franciscano Alejandro de Halés da fe de ello —citado por Le Goff, *El nacimiento...*, p. 283 y ss.—.

[24] Para el tratamiento de las relaciones entre la cultura erudita y la cultura popular, consultar Le Goff, "Cultura clerical y tradiciones folclóricas en la civilización merovingia", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, p. 211 y ss. Le Goff opina que asistimos, en el Occidente de la alta Edad Media, más a un bloqueo de la cultura "interior" por la cultura "superior", a una estratificación relativamente estanca de los niveles de cultura, que a una jerarquización, dotada de órganos de transmisión que aseguran las influencias unilaterales o bilaterales, entre los niveles culturales. Este bloqueo se intentaría desde el racionalismo de la cultura eclesiástica mediante la destrucción, la obstrucción y desnaturalización de los temas folclóricos que, según el autor, llegaría hasta el siglo XI, a partir del cual, los grandes movimientos heréticos pasarán a ocupar un primer plano en las relaciones entre la doctrina oficial y lo popular. Cfr. Georges Duby, "La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 198 y ss. Este autor parte de un hecho evidente para él: la tendencia de las formas culturales construidas para las categorías superiores de la sociedad a vulgarizarse, a expandirse desde sus alturas, a descender de grado en grado hacia los estratos cada vez más difusos. Por su parte, Oronzo Giordano establece que la cristiandad medieval, según las fuentes literarias, aparece en su configuración como una lucha continua, un empate trabajoso entre el *ordo clericorum* y el *ordo laicorum*, empate que se traduce en rechazos y asimilaciones, en adaptaciones y en incompresiones recíprocas —

tres estratos: los doctores elaboradores de la doctrina, el clero en contacto con los fieles y transmisor de la doctrina y la masa de fieles asimiladores no pasivos de dicha doctrina.

Ahora bien, lo establecido en el esquema no se manifiesta siempre de forma pura. Ni los doctores elaboran sus escritos encerrados en una torre de cristal, ni los clérigos transmisores entienden completamente ese mensaje, ni la masa de fieles asimila pasiva y completamente el mensaje que les llega —que, en este último caso, aparece muy simplificado—. Nuestro Purgatorio medieval se desarrollaría dentro de este complejo esquema.

Por otro lado, en el caso de los doctores, se manifiesta una gran limitación a la hora de elaborar sus presupuestos doctrinales: la Biblia. La Biblia aparece como la base ineludible de todos sus pensamientos pero, a la vez, se manifiesta como su limitación mayor. No siempre es muy explícita sobre lo que se quiere fundamentar en ella y, así, estos doctores se van a sentir encarcelados en las "imágenes" escuetas que les brinda y, ante lo inexplicable, se responderá con el silencio[25].

Una vía de enriquecimiento, a esta gran limitación, se da con la exposición de los relatos de viajes al más allá (siendo los monjes sus transmisores, entre los que destacan Beda el Venerable, san Bonifacio, etc.). Estos relatos están cargados de imágenes que el pueblo cristiano asimila mucho mejor que el discurso doctrinal. La vulgarización se hace necesaria[26]. La

---

op. cit., p. 176 y ss.—. El orden de los clérigos expresaba la cultura eclesiástica que presentaba, más o menos en todas partes, una homogeneidad de estructuras y de nivel y reflejaba las aristocracias indígeno-romanas o romanizadas. El orden de los laicos, en cambio, es el portador de una cultura folclórica que, por su estructura y nivel, variaba de una región a otra, de un pueblo a otro, según antiquísimas tradiciones socioculturales diferentes. Destaca el papel del clero rural y del monacato, como sector social indefinible, que constituía la zona intermedia entre la piedad oficial y la práctica devocional popular. Por último, Gurievich —*Las categorías...*, p. 347 y ss.— destaca que los cambios en la estructura de la conciencia no responden siempre a las superestructuras cultas, a la *élite* intelectual y que el papel de las masas populares en la historia del cultura y de la religión en ningún caso queda reducido a la percepción pasiva de las iniciativas de las capas cultas.

[25] Tanto en la obra de Le Goff sobre el nacimiento del Purgatorio, como en la obra de Minois sobre la historia de los Infiernos (ambas citadas) podemos observar y percibir el servilismo a la Biblia y, posteriormente, a san Agustín y a san Gregorio Magno. Así, entenderemos mucho mejor el por qué de ese largo proceso que nos lleva del fuego purgatorio de san Agustín al *Purgatorium* de los siglos XII y XIII.

[26] Podemos observar la importancia de la vulgarización desde los primeros momentos del cristianismo, en las obras citadas sobre el Purgatorio y el Infierno, de Le Goff y Minois respectivamente.

tradición oral que caracteriza a la cultura popular, hace que estas imágenes creadas por el pueblo sean la referencia ineludible para entender la doctrina y se constituyan en el vocabulario a utilizar en las vulgarizaciones. Por todo lo expuesto, puede pensarse que el nacimiento de una conciencia popular del Purgatorio se desarrollaría antes que la conciencia de los doctores de la Iglesia ya que, en el lado popular, no se sentirían tan limitados a la hora de elaborar sus concepciones y percepciones sobre el mensaje cristiano. Así, cuando el alto clero va configurando la doctrina, se verá contaminado consciente y paulatinamente de estas imágenes del Purgatorio, como demuestra el pensamiento de Guillermo de Auvergne (1180-1249), que utiliza como verdaderas las visiones y apariciones sobre el más allá para defender la existencia del Purgatorio[27].

El conjunto de fieles anónimos asimila, a su manera, la doctrina simplificada, creando sus propias imágenes y estableciendo el vocabulario con el que se le tiene que hablar —de lo contrario, se producirá incomunicación—. Además, la masa de fieles no parte de cero, posee una cultura folclórica compuesta de variadas tradiciones socioculturales[28]. Con esta tradición cultural anterior, tendrá que competir el cristianismo, rechazando algunos de sus valores y cristianizando otros.

A todo ello, cabe añadir ciertas reflexiones sobre la formación de ese clero transmisor, caracterizado por una cultura cristiana bastante rudimentaria, fundamentada en dudosas vocaciones. Este clero podría poner en peligro la difusión doctrinal, por la posibilidad de introducir errores y prácticas supersticiosas. Destacamos que era proverbial, desde los primeros siglos del cristianismo, la desconfianza de la alta jerarquía eclesiástica. San Agustín exponía su temor ante la posibilidad de que estos clérigos difundiesen una interpretación perversa de la Escritura[29]. Con todo, este clero transmisor se constituiría en una zona intermedia entre la doctrina oficial y las concepciones populares, influyendo sobre ambas, mediante una compleja red de relaciones.

Como podemos observar, nuestro Purgatorio medieval se conformó en unas condiciones muy especiales. Los ritmos propios creados por el cristianismo —que marcarían el camino hacia la salvación— constituirían los componentes esenciales en la configuración y exposición doctrinal acabada del Purgatorio medieval.

---

[27] Citado por Le Goff, *El nacimiento...*, p. 278 y ss. (ver nota 19 del presente trabajo).

[28] O. Giordano, *Religiosidad popular...*, p. 178. Ver también nota 24 del presente trabajo.

[29] Citado en *ibid.*, p. 179 y ss.

El sistema ternario del más allá (Cielo, Purgatorio e Infierno) aparecería, ante nuestros ojos, como un hecho religioso trascendental para el hombre medieval cristiano. La importancia de la situación socio-económica de los siglos XII y XIII tendría posiblemente un papel limitado. El ejemplo del usurero es el más evidente. Se ha hablado del usurero como hacedor del capitalismo en la Edad Media. Pues bien, el usurero era cristiano, su preocupación por su salvación o condenación eterna conformaba su experiencia vital en el Medievo. Además, las restituciones de las sumas usurarias, ganadas por los usureros, confirman al hecho religioso como configurador de la sociedad medieval. El miedo angustioso al infierno retiene al usurero en las puertas del capitalismo[30].

Por otra parte, los progresos de la justicia[31] en su relación con el más allá se concretaría, dentro de nuestra percepción, en una contabilidad del más allá que establecerá el mayor o menor tiempo de permanencia en el Purgatorio. Ello, de acuerdo con la cantidad y calidad de los pecados veniales, ya que la necesidad de justicia va implícita en la esencia del Purgatorio. Los creyentes más fieles a la doctrina cristiana reivindicarían un mejor trato en el Purgatorio frente a los creyentes menos fieles y, por tanto, también su pena de purgación debería ser diferente, más reducida, no siendo necesario agotar por completo el tiempo entre la muerte y el Juicio Final para los más aplicados.

3. El Purgatorio en el siglo XX

La doctrina de la Iglesia católica reconoce la existencia del Purgatorio o Purificación Final, presentándose como un estado —y no como un lu-

---

[30] La importancia del hecho religioso como configurador de la cristiandad medieval, podemos observarla, de forma clara, en el papel otorgado al usurero. Ver Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987. La relación entre el usurero y el capitalismo en pp. 133-134. El Purgatorio representará la esperanza y, en el caso del usurero, gracias a la contrición final, la casi certeza de que se salvará, de que podrá obtener a la vez la bolsa aquí abajo y la vida, la vida eterna en el más allá. Para la importancia de las restituciones de las sumas usuarias en este período de la Edad Media, véase *ibid.*, p. 61 y ss.

[31] Ver Le Goff, *El nacimiento...*, p. 241 y ss. En estas páginas desarrolla su punto de vista sobre las relaciones entre el más allá y los progresos de la justicia durante los siglos XII y XIII. Considera que la tripartición del más allá vendría más animada por la necesidad de justicia que por la aspiración a la salvación. El más allá tiene que corregir las desigualdades e injusticias de este mundo.

gar— al que optan los imperfectamente purificados, potenciando un más allá binario. Dicho estado sirve para la purificación de las faltas ligeras o pecados veniales del cristiano (aquél que fundamenta su vida en Dios e intenta no pecar). Estas penas no son eternas como las del Infierno y el tiempo de esta purificación transcurre entre la muerte del individuo y el Juicio Final[32].

A nivel popular, se habla del Purgatorio como un lugar entre el Cielo y el Infierno para purificar los pecados leves, veniales, pequeñas faltas... e incluso algunas personas incluyen los pecados mortales como materia del Purgatorio. Asistimos así a.una concepción ternaria del más allá.

Prueba de la variedad de concepciones del siglo XX, en referencia a nuestro Purgatorio, son algunas reflexiones teológicas que proponen otras formulaciones. Destacaremos la realizada por Gisbert Greshake[33]. Dicho autor plantea que habría que identificar el Purgatorio con el momento del encuentro con Dios. Considera que el Purgatorio no es una especie de semi-infierno creado por Dios para castigar al hombre que no es del todo malo ni del todo bueno. El hombre, que se presenta como quien no ha llegado a ser lo que habría debido ser, se encuentra con Dios (Purgatorio) y se purifica. Este encuentro se produce cuando muere el individuo. Greshake concibe al cristiano como un pecador que no llega a estar limpio de pecado, salvo en el momento de encontrarse con Dios. Ni siquiera el hombre que ha vivido en la fe de Dios se encuentra perfecto, siempre quedan residuos de los pecados, "por eso, cada cual ha de confesar a cada instante que es inferior a sí mismo, que aún debe tratar esforzadamente de reconquistarse". Greshake no excluye a nadie de la salvación, identificando el Infierno con "las multiples formas de egoísmo, de brutalidad, de odio, de estructuras injustas, etc..." propias del mundo terrenal.

Para terminar, volviendo al período medieval, recordemos unos versos de la *Divina Comedia* de Dante (1265-1321) sobre el Purgatorio:

"Y cantaré de aquel segundo reino
donde el humano espíritu se purga

---

[32] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Barcelona, Asociación de Editores del Catecismo, 1994. Para el tratamiento del más allá consultar el art. 12 ("Creo en la vida eterna, pp. 269-280) y, para el Purgatorio en concreto, pp. 272-273. También consultar *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, 1993 (pp. 51 y 63-66).

[33] G. Greshake, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los "Novísimos"*, Santander, 1981, pp. 132-138.

y de subir al cielo se hace digno"

(Purgatorio, canto I, 4-6)[34]

"No atiendas a la forma del martirio:
piensa en lo que vendrá; y que en el peor caso,
no irá más lejos de la gran sentencia"

(Purgatorio, canto X, 109-111)[35]

---

[34] Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 291.

[35] *Ibid.*, p. 356.

AMI, AMANT, MUSULMAN: L'AMITIE CHEZ IBN HAZM

GABRIEL MARTÍNEZ GROS
(Université de Rouen - Francia)

Livrer à l'écriture cette part intime de soi qu'on nomme l'amitié n'est pas fréquent dans l'Islam médiéval. Là comme souvent ailleurs, Ibn Hazm fait exception, sans doute par penchant, mais aussi —et c'est ce qui intéresse l'historien— parce que le regard qu'il portait sur son temps l'y poussait. Aussi faut-il dire quelques mots de cette époque avant d'aborder notre sujet.

Ibn Hazm est né en 994 à Cordoue, d'un père ministre du calife Hisham II, ou plutôt de celui qui exerçait, au nom du monarque, la réalité du pouvoir, le fameux "chambellan" —*hâjib*— al-Mansûr, célèbre par ses campagnes victorieuses en pays chrétien. A la mort du dictateur (1002), ses fils, Muzaffar (1002-1008), puis 'Abd al-Rahmân Sanchuelo (1008-1009), le remplaceront avec les mêmes prérogatives et les mêmes ministres. Al-Andalus comme la fortune des Banu Hazm est a son apogée.

Mais brutalement, en 1009 —Ibn Hazm a quinze ans—, les tensions politiques et ethniques du califat débouchent sur une guerre civile de plus de vingt ans. Quand elle s'achève, en 1031, la dynastie omeyyade, vieille de près de trois siècles, a disparu, et son empire andalou s'est brisé en une trentaine de *taifas*.

Evénements décisifs dans la vie et dans la pensée d'Ibn Hazm. Sa famille y perd fortune et position. Lui-même prend activement parti, dans le camp de la restauration des Omeyyades et de l'unité andalouse, celui des vaincus. Il ne se consolera jamais de cette défaite. Le reste de sa vie —jusqu'en 1064— sera voué à la science du droit et de la théologie, dont

---

Temas medievales, n° 6, Buenos Aires, 1996

il devint l'un des maîtres les plus remarqués, mais aussi les plus controversés de l'Islam. Pour ses contemporains[1] cependant, l'un des traits les plus saillants de son comportement fut sans doute son refus intransigeant, méprisant même, des nouveaux pouvoirs, et son attachement viscéral à la dynastie disparue[2]. C'est que, pour Ibn Hazm, la guerre civile, en abattant le califat, a ruiné le signe visible de l'unité, non seulement d'al-Andalus, mais encore de la communauté musulmane. Restaurer ce tissu social et historique que les troubles ont lacéré est l'un des problèmes majeurs de sa pensée. Mais comment l'envisager?

C'est ici qu'Ibn Hazm innove, parce qu'il part de la plus petite unité, la seule peut-être que la guerre civile n'ait pas brisée: *je*, *moi*. Ou plutôt des élans qui portent ce moi vers l'autre, mieux, vers *un* autre, qui s'attachent à nouer un commerce, à amorcer une *société*, là où les solidarités familiales et les conventions sociales, rompues par le malheur des temps, se montrent impuissantes. Quels élans? Deux surtout: l'amour et l'amitié.

Ainsi dans le prologue d'un petit traité sur *Les mérites des Andalous*[3], qu'Ibn Hazm rédige vers la fin de la guerre civile: "Cher Abu Bakr" en sont les premiers mots. Ibn Hazm, qui lui dédie son oeuvre, explique qu'au cours des tribulations de son exil, il lui arriva de faire halte chez cet Abu Bakr. Il y découvrit le texte d'un érudit de Kairouan, qui reprochait aux Andalous de ne pas savoir conserver le souvenir de leurs savants, dont il n'avait trouvé nulle trace. Ibn Hazm résolut de répliquer. Et comme son correspondant de Kairouan —qui restera pour nous anonyme— n'était plus de ce monde, c'est à Abu Bakr, l'ami dont la bibliothèque lui avait livré l'écrit du Kairouanais, qu'il adressa sa réponse.

Mais qui est Abu Bakr?[4] Lévi-Provençal crut pouvoir l'identifier avec l'un des proches d'Ibn Hazm dont il est question dans le *Collier de la*

---

[1] Voir le jugement d'Ibn Hayyan, reproduit par Ibn Bassam, *Al-dhakhîra fî mahâ-sin ahl al-jazîra* (éd. partielle), Damas, Ministère de la Culture, 1978, pp. 77 et suivantes.

[2] Voir par exemple le célèbre passage, reproduit par Ibn Idhari, qu'Ibn Hazm consacre à la chute des Omeyyades d'Orient, mais qui évoque directement leur descendance andalouse en ces termes: "Parmi les dynasties de l'Islam, il n'y en eut pas de plus noble, ni de plus heureuse dans son combat contre l'Infidélité, et nulle ne sut mieux unir pour la cause du bien; elle est en ruines, et al-Andalus avec elle aujourd'hui; le monde a perdu son éclat en la perdant", *Risâla fî asmâ-l-khulafâ*, in *Rasâil li-Ibn Hazm* (éd. Ihsan Abbas), Beyrouth, Fondation arabe pour lenseignement, 1980, tome II, pp. 145-147.

[3] *Risâla fî fadl ahl al-Andalus*, éditée par R. Dozy in *Nafh al-tîb*, dal-Maqqari, tome II, pp. 109-121; traduite par Charles Pellat, *Al-Andalus*, XIX, 1954, pp. 53-101.

[4] Cette *kunya* nest en effet guère plus précise en arabe que ne le serait un prénom dans nos sociétés.

Colombe[5]. On peut aussi penser que l'auteur souhaitait qu'on lise simplement "Abu Bakr", et qu'on y reconnaisse le nom du premier calife de l'Islam, le Compagnon par excellence du Prophète, celui que la tradition arabe nomme "al-Siddiq", le Véridique, et presque l'Ami, puisque le mot amitié (*sadâqa*) est construit sur le même radical. Ainsi pour délivrer l'écrit qui prétend défendre, contre l'oubli et la dissolution, la communauté andalouse, Ibn Hazm, comme le Prophète lui-même, a besoin de l'ami qui partage sa foi et portera son message. Aux origines du renouveau comme aux origines de l'Islam, on trouve un *ami* —et non un parent—, c'est-à-dire un choix délibéré, indifférent aux engagements naturels de la parenté, et un *écrit*[6].

Liée à l'idée de Communauté, l'amitié l'est aussi à l'amour, dont elle partage l'élan naturel dans une société où l'homosexualité est largement pratiquée. Une anecdote là encore, tirée du *Collier de la Colombe*, rédigé vers la même époque, entre 1024 et 1030: Ibn Hazm y raconte l'histoire de son compagnon d'enfance Ibn al-Tubni[7]. Il était si beau, si savant, si pur qu'il avait attiré d'emblée le coeur de son ami. Longtemps rien ne les avait séparés "que la chasteté". Vient la guerre civile. Ibn Hazm —il a dix-huit ans— doit quitter Cordoue et s'engager d'un même coup dans l'exil et dans la vie d'adulte, puisque son père meurt. Les années passent, les troubles coupent toute relation entre Cordoue, c'est-à-dire l'enfance, où Ibn al-Tubni est demeuré, et les provinces révoltées qui abritent l'errance du narrateur. C'est en arrivant en 1018 à Valence, où le parti omeyyade se regroupe autour d'un prétendant légitime, qu'il apprend la nouvelle: Ibn al-Tubni est mort, à Cordoue. La victime avait lui-même confié les circonstances du coup fatal à l'un de ceux qui se retrouvent à Valence. Un jour qu'une des armées usurpatrices qui se succédaient dans la capitale y faisait son entrée[8], Ibn al-Tubni, qui considérait le spectacle

---

[5] Voir E. Lévi-Provençal, "En relisant le *Collier de la Colombe*", *Al-Andalus*, XV, 1950, p. 340, note 4.

[6] Cette indifférence de l'Islam à la parenté est l'un des thèmes les plus constants de la théorie du califat chez Ibn Hazm. A ses yeux, et à l'encontre du shiisme bien sûr, la Prophétie, choix arbitraire de Dieu, abolit tous les engagements, toutes les hiérarchies de l'ancien monde. Voir, d'une manière générale, le livre quil consacre au califat dans le *Fisal*, trad. M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Maestre, 1927-1932.

[7] *Tawq al-hamama* ["Collier de la Colombe"] (édition et traduction L. Bercher), Alger, Carbonnel, 1949, pp. 304-311.

[8] En l'occurrence, celle du Hammudide Ali, en 1016.

depuis le pas de sa porte, fut frappé par la beauté d'un jeune soldat qu'il ne put ni rejoindre, ni revoir. Le désespoir au coeur, il se laissa lentement mourir. De retour à Cordoue quelques années plus tard, Ibn Hazm s'enquit de lettres, de traces qu'il aurait laissées pour lui. Mais le mourant avait fait tout détruire. Ainsi la guerre civile aura séparé, décomposé comme une réaction chimique, le complexe ambigu des relations des deux amis. A Cordoue, à l'enfance et à l'usurpation, l'éclair mortel de l'amour homosexuel, qu'ils furent peut-être bien près de partager; à l'exil et à la légitimité, le *groupe* des amis rassemblés autour du calife authentique et de la parole, du *récit* de l'amour. De la victime elle-même, comme de l'enfance, il ne reste rien. C'est l'amitié qui dit l'amour quand elle s'en est dégagée. Tandis que l'amour se vit dans une innocence muette et douloureuse, l'amitié ne s'entend qu'entre adultes, et à distance de langage[9].

Mais c'est dans un autre texte, de la fin de sa vie, qu'Ibn Hazm nous parle le plus longuement de l'amitié, *Les caractères, la conduite et les remèdes de l'âme*[10]. On en rendrait le titre plus intelligible à un lecteur contemporain en le traduisant *De l'inné et de l'acquis*; ou encore, pour en revenir à notre point de départ, *Des élans spontanés...* —l'inné, le "caractère"[11]— *et de leur domestication par la vie sociale* —l'acquis, la "conduite"[12]—. L'amitié comme l'amour relèvent de l'un et de l'autre. Il n'y a pas plus d'amitié, ou d'amour, sans ordre social qu'il n'y en a sans élan du coeur[13].

Restent les "remèdes", souvent négligés dans le rappel du titre. On sait que la médecine médiévale les répartissait en "simples" et "composés"[14]. De même, Ibn Hazm a divisé ses chapitres en paragraphes, dont le nombre donne le statut du chapitre dans l'oeuvre. Il existe des chapitres

---

[9] Ibn Hazm rejoint ici, probablement sans le savoir, les remarques d'Aristote dans l'*Ethique de Nicomaque*. L'amitié nappartient pas à l'enfance.

[10] *Al-Akhlâq wa-l-siyar wa-mudâwât al-nafs* (édité par Ahmad Makki), Le Caire, 1981; trad. française de Nada Tomiche, Paris, UNESCO, 1961; trad. espagnole de M. Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*, Madrid, Maestre, 1916.

[11] *Akhlaq*, ce qui relève de la création divine.

[12] *Siyar*: "chemins", "manières de vivre"

[13] Même si l'amitié comme l'amour sont en conflit avec la règle commune. Car ce conflit contribue à les constituer dans leur singularité. Cest le thème majeur, par exemple des dix premiers chapitres du *Collier de la Colombe*.

[14] Par "simples", il faut entendre les éléments disponibles à l'état naturel; tandis que les composés sont élaborés de main d'homme. Nous retrouvons la même opposition naturel/construit déjà mentionnée à propos de l'inné et de l'acquis.

"simples" —ceux dont le nombre de paragraphes est inférieur à dix— et des chapitres "composés", dont le nombre de paragraphes est le produit du nombre de paragraphes de deux chapitres simples. Ainsi le chapitre sur l'amitié comporte trente cinq paragraphes, ce qui le lie aux chapitres de "La beauté" (5§) et des "Etrangetés de l'âme" (7§).

Dans cette dernière section, l'auteur remarque que certaines attitudes, en apparence en contradiction avec ce qu'elles veulent signifier, n'en sont pas moins parfaitement comprises: ainsi les innocents, quand on les accuse, sont généralement impassibles, tandis que les coupables proclament à grands cris leur innocence. Mais le plus important, c'est que ce contre-langage —silence de l'innocent, protestation du coupable— est compris de tous, que tous reconnaissent l'innocence sous l'impassibilité, et la culpabilité sous la fausse indignation. C'est dire que ce silence —ou cette protestation— méritent bien le nom de langage, puisque tous l'entendent, ce qui est, pour Ibn Hazm la définition première du langage: ce qui rassemble une communauté, comme la langue arabe rassemble la Communauté musulmane.

Quant à la beauté, si elle se divise en "types", c'est qu'elle exige, pour simplifier, trois conditions qu'aucun de ces types ne réunit vraiment: l'agrément des traits physiques, l'attirance des âmes, et le *langage* qui s'*accorde* à reconnaître et à définir la beauté. En effet, la beauté des traits physiques (une jolie bouche, de jolis yeux) brise l'élan des âmes sur la perfection d'un détail, et ces beautés accomplies, paradoxalement, n'attirent pas. Au contraire, le commerce des âmes, quand il s'établit, tend à singulariser la beauté dans l'oeil et dans l'âme de celui qui l'admire; et cette attirance, qui se veut *particulière*, —un amant n'aime pas qu'on apprécie son aimé dans les mêmes termes que lui, parce qu'il se veut seul à l'aimer comme il l'aime— rompt la communauté du langage, par essence *universel*.

C'est sur ces deux chapitres qu'est construit celui de l'amitié, sinon que les traits physiques n'y jouent aucun rôle. Ses trente cinq paragraphes offrent donc des combinaisons des deux autres éléments, l'attirance et le langage, d'autant plus nécessaire que si l'amour s'accomplit, chez Ibn Hazm, dans le silence des corps[15], l'amitié a besoin des mots, à la fois pour se dire et pour que l'obstacle du langage la prévienne de verser dans l'amour. L'amitié affronte donc ce paradoxe de déclarer une préférence *particulière* dans une langue *commune*, puisque c'est le propre du langage.

---

[15] La démonstration la plus significative s'en trouve sans doute dans les anecdotes du chapitres XX du *Collier de la Colombe*.

Une, ou plutôt deux langues: la langue claire de la Communauté[16]; et ce contre-langage dont on a vu qu'il faisait comprendre le contraire de ce qu'il disait. Trois grands types d'amitié se dessinent ainsi, disposées symétriquement, en cinq groupes de sept paragraphes:

Contre-langage	L'amitié pervertit la langue commune (§ 1-7)
Langue commune	L'ami du genre humain (§8-14)
Mensonge	L'amitié souveraine et menteuse (§15-21)
Langue commune	L'amitié contrat (§22-28)
Contre-langage	L'amitié voilée (§29-35)

La première forme d'amitié occupe le centre du chapitre comme elle prétend occuper le centre de la vie sociale (§ 15-21). Jamais on ne vit, dit Ibn Hazm, d'amitié plus parfaite, plus surprenante, que celle de Muzaffar et Mubarak, deux Esclavons[17] dont la guerre civile avait fait les maîtres de Valence. A la satisfaction, mais aussi à la stupéfaction générale, ils s'étaient partagés le pouvoir sans que jamais l'un d'eux s'efforçât d'éliminer l'autre. Rien de plus admirable que cette amitié si elle était restée confinée à la vie privée. Mais rien de plus paradoxal que de la voir établie à la tête de l'Etat, à la faveur de la guerre civile, de la ruine de la Communauté, et de l'usurpation, par des esclaves, du pouvoir des maîtres. Ainsi, pour cette amitié-là —pour ces temps de désordres—, la délation est permise, même au prix de l'injustice, si elle doit servir l'ami. Le conseil sera donné deux fois: d'abord au nom de la morale et de la religion;

---

[16] Le problème est évidemment exacerbé, dans la pensée d'Ibn Hazm, par l'inévitable confusion de la langue quotidienne —ou, du moins, celle de la littérature ou de la poésie— avec cet "arabe clair" où Dieu a logé Ses commandements, et où toute déclaration est menacée de blasphème.

[17] Les *Esclavons* sont des esclaves d'origine européenne —par opposition aux *'abîd*, esclaves noirs— recrutés en grand nombre par le pouvoir omeyyade à partir de l'époque califale (milieu du Xe siècle), pour assurer le service du Palais, la garde du souverain, mais aussi, de plus en plus souvent au fil du temps, les grands commandements militaires. Lorsqu'il fut chassé de Cordoue par les Berbères, en 1013, le parti —*taifa*— des Esclavons se retrancha sur la côte du Levant. Muzaffar et Mubarak régnèrent quelques années sur Valence, avant l'avènement d'Abd al-'Aziz Ibn Abî 'Amir, petit-fils dal-Mansûr, en 1021. Voir *Encyclopédie de l'Islam*, art. "Balansiya".

puis, s'il n'est pas suivi, au nom de l'amitié, dont on ne saurait mieux dire qu'elle a le pas sur la Loi de la Communauté. L'ami, ici, est un complice, pour le meilleur et le pire, même s'il est vrai que cette amitié porte parfois ses fruits: il n'est pas, nous dit l'auteur, de vice plus proche de la vertu que d'aimer être loué pour des qualités qu'on n'a pas, car cette louange incite à les acquérir. Mais tout comme l'amitié de Muzaffar et de Mubarak se manifeste dans la guerre civile, cette vertu naît du mensonge. Cette forme d'amitié, la plus forte sans conteste, se construit en opposition radicale à la Communauté et à son langage.

Au contraire, dans les groupes de paragraphes voisins, l'amitié se conforme à la règle sociale et au langage commun. On en distingue deux versions. D'abord l'"ami du genre humain" (§ 8-14): affable, il garde le secret de tous sans livrer le sien, répartit également entre tous ses faveurs, reste loyal même avec ceux qui ne le sont pas, se réjouit des succès de ses amis même s'ils ne s'en réjouissent pas eux-mêmes. On aura reconnu la sagesse antique, l'*eunoia* aristotélicienne. La faille de cette amitié, c'est qu'à traiter également tous les amis, elle n'en choisit aucun, et qu'elle ne garde, au vrai, qu'une seule fidélité: à soi, et à Dieu, dont on attend la récompense qu'on n'espère pas de ses amis.

Même aporie dans le groupe symétrique (§ 22-28). Cette fois, l'amitié se vit à deux, et selon un contrat. De l'ami, on exige la réciproque, l'échange des sacrifices, selon une égalité et une justice rigoureuses, comme celles qui régissent les rapports entre les croyants. Mais précisément, l'ami, dans ce cas, se distingue mal du prochain. "Ne te réjouis pas d'être loué pour des qualités que tu n'as pas. Les autres s'en apercevront, et y verront un blâme" (§ 28). Exact renversement de ce qui était dit plus haut, on l'a vu. C'est qu'ici la langue de l'amitié se confond avec celle de la communauté, et qu'elle est comprise de tous, sauf peut-être, dans ce cas, de l'ami trompé par la flatterie, et seul paradoxalement exclu de l'échange.

A l'inverse, dans les deux groupes extrêmes, l'amitié s'efforce de construire sa propre langue. Dans la première section (§ 1-7), l'ami est soumis à l'épreuve des mots de la morale commune, du blâme, du reproche: "Plus déloyal l'ami qui te cache un secret que celui qui révèle le tien: le second est un traître; le premier aussi, et il te traite en traître"[18]. Mais étrangement, si on exige la *publication* du secret, c'est pour mieux *refermer* le cercle de l'amitié, et pour jouir de cette confidence exclusive. L'ami emploie le langage de la Loi, mais à contresens: s'il blâme, c'est pour se

---

[18] En supposant que son ami pourrait trahir le secret qu'il refuse de lui confier (§ 3).

faire aimer, et parce qu'il pense être compris du seul qui lui importe — l'ami—, là où les autres ne verront qu'un blâme. Ce genre d'amitié est le plus proche de l'amour, parce que, comme l'amour, il pervertit le langage commun pour en faire une langue à deux. Mais avec l'amour, cette amitié partage la déception et l'absence: "J'ai eu un ami des bons et des mauvais jours (...) Il m'a trahi (...) Je t'en informe, lecteur". Cette amitié ne se dit ouvertement que lorsqu'elle a cessé d'être, et au lecteur anonyme —à la Communauté— qui se voit ainsi livrer cette confidence dont l'ami seul, au temps de l'amitié, aura été jalousement exclu.

Dernière combinaison: l'amitié, prise entre l'intimité et la Communauté, se vit à contretemps dans l'une et dans l'autre. Dans la Communauté, cimentée par sa langue, elle s'efface et se tait. On ne s'engage jamais en affaires avec un ami. J'ai écrit, avoue Ibn Hazm, mes meilleurs livres grâce à des imbéciles, pour leur répondre, et non pour des amis. L'ami parfait ne dit ni bien ni mal de son ami, ni à lui, ni aux autres: il fait silence, parce que l'amitié n'a rien à ajouter à la langue de la Loi, et pour préserver en public l'intimité même de son lien. En privé au contraire, l'amitié parlera la langue commune, rapportera à l'ami ce qu'on dit de lui, mais par insinuation. Cette amitié est comme un harem muet dans la société, comme une société aux lisières du harem. Mais que cette frontière entre les deux mondes soit franchie par un autre et c'en est fini de l'amitié. Voir un homme se cacher en entrant dans la maison de l'ami suffit à faire rompre la relation, comme si cet amant présumé crevait le voile indispensable à l'amitié en même temps que celui de l'honneur de l'ami. Seuls restent alors face à face les deux grands adversaires: la Loi et l'amour.

Au total, l'amitié est donc impuissante à reconstruire une société, faute de pouvoir se donner un langage, tout comme l'amour ou même la science, auxquels sont consacrés d'autres chapitres du même traité. II n'est de langage commun, et donc de communauté, que musulmans, aux yeux de l'auteur, on l'aura compris. Et pourtant, si on s'efforce de donner chair à ce personnage abstrait de l'ami, au fil des paragraphes de ce livre, et plus encore des anecdotes du *Collier de la Colombe*, on y devinera sans peine, dans la plupart des cas, le compagnon de l'enfance et le camarade d'études. Cette communauté d'amis que dessine la vie d'Ibn Hazm, plus concrètement que celle de l'Islam, c'est celle des savants, ces "oulémas" dont il eut à souffrir, mais dont il partageait la langue et les préoccupations, et dont l'importance ne devait cesser de croître dans la société musulmane.

EL ORIGEN DE LAS COFRADÍAS DE SEMANA SANTA O DE PASIÓN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO
(Universidad de Sevilla)

Introducción

Las cofradías en torno a la Pasión y Muerte de Cristo o, más claro, las cofradías que tienen por objeto contemplar el dolor humano de Cristo hombre (siempre Dios) y por asociación de María no comienzan a desarrollarse en España (ni en Europa o el mundo cristiano conocido) sino a partir de los siglos bajo-medievales, para entendernos, diremos que a partir de los siglos XIII o XIV y no estarán completamente definidas, hechas, completadas, sino a comienzos del siglo XVI.

La primera cofradía en torno a la Pasión de Cristo que incorporó, mucho tiempo después de sus primeras fundaciones, el dolor físico, la flagelación en la noche del Jueves al Viernes Santo, es la cofradía de la Vera Cruz, o Santa Cruz, o la Cruz y esto entre 1500 y 1520. Por imitación de esta cofradía se fundaron o se introdujo la penitencia en las otras cofradías, pasionarias y no pasionarias.

La afirmación anterior necesita una explicación general y otras explicaciones parciales, lo que constituirá el objeto de nuestro trabajo. En primer lugar, aportamos una explicación de carácter general. No hemos afirmado que el misterio central del cristianismo —la Redención que se cumple por la pasión y muerte de Jesús en la cruz y su resurrección— no se haya contemplado y celebrado en el cristianismo hasta el siglo XIII o XIV. No, ese misterio se contempla desde el momento de su realización. Pero ocurre que varía o evoluciona el modo de contemplarlo, los aspectos que

---

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

se contemplan en un momento y los que se contemplan en otro. La contemplación del dolor del hombre Jesús, de los inmensos dolores físicos y psíquicos de Jesús de Nazaret en toda su vida, pero especialmente en su pasión (sin olvidar nunca que Jesús es Dios) y su imitación pública en una cofradía no ocurre en España sino en las cofradías de Semana Santa desde comienzos del siglo XVI hasta nuestros días.

Para que esto llegara a producirse fueron necesarios varios siglos y en ello intervinieron diferentes factores: teológicos, litúrgicos, ascéticos, afectivos, artísticos, sociales, económicos, políticos, etc. De todo ello, de manera resumida, queremos hablar.

1. Cristo, Dios y hombre verdadero

El problema arranca del mismo personaje central del cristianismo: Jesús, Dios y hombre verdadero. Pero el engarce de estas cuatro palabras y el misterio de la única persona de Cristo con dos naturalezas —la divina y la humana— necesitó siglos para su formulación, concilios, discusiones teológicas, cismas, etc.

A través de los concilios ecuménicos de Nicea (325), Efeso (431), Calcedonia (451) y tercer concilio de Constantinopla (680-681) se fue definiendo el misterio de la persona del Hijo, igual al Padre, con dos naturalezas (la divina y la humana), con dos entendimientos (el divino y el humano) y con dos voluntades (la divina y la humana). Efecto de estas definiciones fue un predominio, hasta el siglo XI o, más claramente hasta el XIII, de la consideración de la divinidad sobre la humanidad, del Cristo Dios sobre el Cristo hombre. Es a partir de san Anselmo cuando la consideración, la devoción de Cristo comienza a moverse en dirección de su humanidad.

Nuestra reflexión comienza con la figura y el pensamiento de *san Anselmo* (1033-1109). El célebre benedictino había nacido en Aosta del Piamonte (Italia); fue abad de la abadía de Bec (Normandía) en 1079 y, a partir de 1093, arzobispo de Cantorbery (Inglaterra). Es uno de los primeros autores que, en su famosa y tardía obra *Cur Deus homo*, va a dar un paso o un cambio en la reflexión teológica sobre la Redención.

Hasta san Anselmo, la patrística y la Alta Edad Media habían propuesto diferentes teorías sobre la Redención, prevaleciendo la del *rescate*: Cristo se hace hombre para rescatar a la humanidad del poder del demonio. San Anselmo es el primero que reúne en un sistema riguroso los motivos de la Redención propuestos por la Escritura y los Padres de la Iglesia en la teoría de la *satisfacción*: "En el marco del *ordo universi*, característico de la época, y con las categorías del derecho feudal germánico

entiende el pecado como una retirada del reconocimiento que se le debe a Dios como Señor, y por tanto como destrucción del orden creado. Para restablecer el honor de Dios en su creación (es decir, el recto ordenamiento de la libertad creada), se requiere una obra penitencial de la libertad humana, que no sea una obra debida y que compense y aun supere la culpa. Pues bien, al hombre le faltan las fuerzas necesarias para esa `satisfacción' y reparación completa. Tal satisfacción (posible por la justicia misericordiosa de Dios) solo puede llevarla a cabo el Dios-hombre sin pecado mediante su muerte no debida; y en tanto que mediante esa entrega de su vida, indebida por completo, obediente y amorosa, devuelve a Dios el honor en la creación, opera también objetivamente una reconciliación, que nos ofrece para su apropiación subjetiva. El interés radica así exclusivamente en la muerte de Cristo"[1].

San Anselmo destaca el valor de la muerte de Cristo y el testimonio de amor que da a los hombres[2]; con él adquiere gran protagonismo el hombre-Dios que ofrece un ejemplo a imitar por los hombres.

San Bernardo (1090-1153): es imposible resumir en dos palabras la cristología de san Bernardo; intentamos, solamente, señalar un par de notas concretas que aclaren cómo —a pesar del cambio introducido por san Anselmo— el pensamiento de san Bernardo representa un cierto paso atrás y su manera de contemplar y celebrar a Cristo y Su pasión y muerte influirán durante todos los siglos medievales.

Se viene repitiendo que, en la espiritualidad del santo cisterciense, "juega un papel importantísimo la devoción entrañable a la humanidad de Cristo"[3]. Sin embargo, san Bernardo, conforme lo señala uno de sus mejores intérpretes, Jean Leclerq, "no se entrega a analizar los estados de ánimo del Señor, ni describe sus sufrimientos, ni da rienda suelta a su imaginación, va directamente a los misterios que estos contienen y revelan. Todo esto aconteció para nosotros. ¿Y cómo podemos aprovecharnos de ello?

Ante todo debemos 'representarnos' estos misterios meditando las Escrituras: a eso tiende la 'devoción' y el 'recuerdo'. Pero esta actividad

---

[1] *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, vol. II (Redención-Soteriología), p. 315.

[2] R. Fröhlich, *Histoire de l'Eglise. Panorama et chronologie* (traducción y adaptación de R. Ringenbahc, o.p.), París, Desclée, 1984, p. 95.

[3] Antonio Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, BAC, 1990, p. 171.

mental no basta. Es preciso participar también en la realidad objetiva de estos hechos celebrando su conmemoración eficaz en la liturgia y recibiendo los sacramentos que nos otorgan la gracia; es preciso encarnarlos en nuestro ser y en nuestra actividad"[4].

El mismo Leclercq opina en general que, para san Bernardo y otros autores espirituales de su época, "la devoción medieval a la humanidad de Cristo no tiene por objeto los estados de su alma, ni mucho menos los físicos, sino los misterios de salvación realizados por las acciones y las palabras del Señor; la consumación de las figuras del Antiguo Testamento, la redención del género humano, la entrada del Hijo de Dios en la gloria del Padre, de manera que en las meditaciones de Drogón y de Arnaldo, como en los sermones de Pedro el Venerable y en las elevaciones de san Bernardo sobre los santos lugares, la muerte de Cristo se considera menos como un misterio doloroso que como un misterio glorioso"[5].

Un ejemplo, en el mundo de las representaciones artísticas, de estas afirmaciones de J. Leclercq sobre la representación de la pasión de Cristo —no mostrando el dolor físico o psíquico, sino la consumación en ella de las figuras del Antiguo Testamento— lo encontramos en la vidriera consagrada a la pasión de Cristo de la catedral de Nuestra Señora de Chartres, realizada en los primeros años del siglo XIII —similar a las que encontramos en las catedrales de Bourges, Tours, Rouen, Châlons-sur-Marne (Francia), pero que no existen en las catedrales de León, Burgos o Toledo (España)—. Esta vidriera fue definida en 1926 por Yves Delaporte[6] como "vidriera simbólica de la Redención", siguiendo la contemplación de la pasión, conforme al modelo que acabamos de exponer en san Bernardo, a través del Antiguo y Nuevo Testamento.

Se compone esta vidriera de 28 paneles. Los tres últimos (1.2.3.) de la parte inferior representan a los miembros de la cofradía de los herreros, que ofrecen la vidriera. El primer panel de arriba, en el vértice, representa a Cristo bendiciendo.

De los 24 paneles restantes, ocho representan diferentes pasos de la pasión de Cristo: 10. flagelación; 9. coronación de espinas; 6. Jesús con la cruz a cuestas; 5. grupo de mujeres que llora al paso de Jesús con la cruz

---

[4] Jean Leclercq, *San Bernardo monje y profeta*, Madrid, BAC, 1990, p. 92.

[5] Jean Leclercq, "Sur le dévotion à l'humanité du Christ", *Revue bénédictine*, 63, 1953, pp. 128-130 (reimp. en *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, Roma, 1962, 1, pp. 108-111).

[6] Yves Delaporte, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 1926.

a cuestas (o, según otra interpretación, lloran ante el descendimiento); 7. dos hombres llevan una escalera acompañando a Jesús al Calvario (o, según otra interpretación, acercan una escalera a la cruz para el descendimiento); 13. crucifixión; 19. descendimiento de la cruz; 26. colocación de Cristo muerto en el sepulcro.

Los 16 paneles restantes evocan diferentes escenas bíblicas como "figuras" de la pasión de Cristo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento: 8. el gran racimo de uvas llevado por dos hombres como primicia de la tierra prometida (Números 13, 17-24); 11. el ángel que se aparece a Gedeón (Jueces 6, 11-24); 12. la Iglesia; 14. la Sinagoga; 15. Adán a los pies de la cruz de Cristo; 16. Moisés mostrando la serpiente de bronce (Números 21, 6-9); 17. los judíos tiñendo de sangre el dintel de sus puertas ante el paso del ángel exterminador (Exodo, 12, 1-11); 18. Jonás expulsado de la ballena (Jonás, 1, 3); 20. Isaac cargado con la leña para el sacrificio (Génesis 21, 1-18); 21. Abrahám a punto de sacrificar a su hijo Isaac es advertido por Dios que no lo haga, que sacrifique a un cordero (Génesis 22, 1-18); 22. el Pélicano dando de comer a los polluelos su propia sangre; 23. Eliseo resucita al hijo de la Sunamita (Libro Segundo de los Reyes 4, 32-37); 24. Elías y la viuda de Sarepta (Libro Primero de los Reyes 17, 8-16); 25. Jacob bendice a los dos hijos de José (Génesis 48, 17-20); 27. Sansón arranca y lleva las puertas de Gaza (Jueces 16, 3); 28. David más fuerte o vencedor de un león (Libro Primero de Samuel 17, 34-37).

¿Qué es todo esto? ¿Una contemplación de la pasión de Cristo, de sus dolores acervísimos? No. Es una vidriera simbólica de la redención, no de la pasión; es una lectura del Nuevo Testamento desde el Viejo, o, mejor, una relectura del Viejo Testamento a la luz del Nuevo, a la luz de la resurrección de Cristo, como lo hicieron los Padres de la Iglesia y los autores medievales hasta el siglo XIII y lo hace la liturgia; es una exposición breve de la historia de la Salvación. En la vidriera aparecen todos los personajes del Antiguo Testamento que son figura de Jesús y de Su resurrección.

El verdadero paso hacia la contemplación de Jesucristo hombre, de su humanidad, no se va a producir hasta el siglo XIII con San Francisco de Asís (1182-1226): "Francisco es *cristocéntrico* cien por cien. Cristo es su suficiencia. Porque es en Cristo donde el Padre se nos ha revelado y se nos ha dado. Diría yo que desde esta fe tan clara y diáfana realiza Francisco una reducción cristológica que podríamos calificar de despiadada. Dicho de otra manera: para Francisco, se sabe y averigua quién y cómo es Dios, quién y cómo es el hombre, y la Iglesia y la praxis cristiana, y todo, absolutamente todo, tan sólo desde Jesucristo y en Jesucristo. Pero Jesucristo contemplado subrayadamente en su dimensión humana y encarnada, que

tantos reflejos proyectará en lo corporal y lo material de toda su aventura evangélica. Aquí comienza y acaba todo el saber y hacer de Francisco, que tropieza inevitablemente con el Evangelio como lugar privilegiado de encuentro con Cristo"[7]. Francisco vivió íntimamente unido a la humanidad de Cristo, desde Su nacimiento —es el primero que representa el Belén— hasta la cruz, sufriendo en su propio cuerpo las llagas de Cristo desde su subida al Monte Alvernia dos años antes de su muerte: "Yo el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza del altísimo Señor Jesucristo"[8], por eso escribió el *Oficio de la Pasión del Señor* que celebra, siguiendo el año litúrgico, el nacimiento, pasión y muerte, resurrección y ascensión del Señor.

Desde Francisco es cada vez mayor el número de hombres y mujeres que viven, que contemplan, que imitan esa humanidad doliente de Jesús de Nazaret. Junto a Francisco, *santa Clara de Asís* (1193-1253), para quien Francisco hizo copiar el *Oficio de la Pasión:* "Además, para alimentar su mente sin intermisión en las delicias del crucificado, meditaba muy a menudo la oración de las cinco llagas del Señor. Aprendió el Oficio de la Cruz, tal como lo había compuesto el amador de la cruz, Francisco, y con similar afecto lo recitó a menudo"[9].

Dentro de la escuela franciscana no podemos olvidar a *san Buenaventura OFM* (1221-1274), autor de diferentes tratados y sermones sobre Jesucristo y de unas *Meditationes de Passione Jesu Christi*, aunque quizás en él encontramos más al teólogo profundo que al enamorado de Jesús que vive con Jesús su pasión: "Después de haber considerado acerca del Verbo encarnado la unión de las naturalezas y la plenitud de los carismas, queda por considerar el sufrimiento de los dolores, donde se ha de poner a nuestra consideración el estado del paciente, el modo de padecer y los efectos de la Pasión"[10]. De influencia franciscana y ella misma perteneciente a la Venerable Orden Tercera de San Francisco, fue *santa Angela de Foligno* (1248-1309), devota de la sangre de Cristo.

---

[7] San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1985 —Hno. Lázaro Iriarte, "Introducción", p. 13—.

[8] "Ultima voluntad a Santa Clara" en san Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 128.

[9] Leyenda de santa Clara, 30. Citado por María Victoria Triviño, *Clara de Asís ante el espejo. Historia y Espiritualidad*, Madrid, 1991, p. 232.

[10] San Buenaventura, *Breviloquio*, cuarta parte, capítulo VIII: "De la Pasión de Cristo en cuanto al estado del paciente". En *Obras de San Buenaventura* (editadas por los padres León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, O.F.M.) Madrid, BAC, 1968, t. I, pp. 309-310. Véase el tomo II, *Jesucristo*, Madrid, 1946.

Otra monja influenciada por Francisco y su amor a la pasión fue *santa Brigida de Suecia* (1303-1373). Su devoción a la pasión de Cristo se manifestó de múltiples modos, pero quizás uno de los más llamativos fue el hábito que diseñó para sus religiosas: "Sobre el velo se pondrá una corona de tela blanca, y sobre esta corona se coserán cinco pedazos de paño rojo como cinco gotas de sangre, la primera en la frente, la segunda en la nuca, la tercera y cuarta sobre las orejas, y la quinta en medio del cráneo como el centro de una cruz. Esta corona será llevada tanto por las viudas como por las vírgenes"[11].

A la escuela franciscana seguirán otras en los siglos bajomedievales: la escuela dominica con *Enrique Susón* (c. 1295-1365), el representante de la mística renana. Entregado a una práctica de la imitación de Cristo paciente y en unión con su Madre al pie de la cruz, atendiendo a los acontecimientos y situaciones de la vida de Cristo que eran asequibles a los sentidos y accesibles a la meditación e imitación, llegaba a tomar su bebida en cinco tragos en memoria de las cinco llagas de Cristo[12]. A esta misma escuela pertenece *santa Catalina de Siena* (1347-1380), de la Tercera Orden de penitencia de Santo Domingo, devota de la sangre de Cristo.

La escuela cartujana tuvo su máximo representante en *Lodulfo de Sajonia o el Cartujano* († 1377) que escribió la primera *Vida de Cristo* completa, que tanta influencia tuvo durante los siglos XV y XVI y fue leída por san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús y tantos otros[13]. Unas *Coplas de Vita Christi*, aunque abarcan de hecho solamente el período que va desde la Encarnación hasta la matanza de los Inocentes, se escribirían en Castilla en la segunda mitad del siglo XV por el franciscano *fray Iñigo de Mendoza* (h. 1425-h. 1507)[14].

Hemos de cerrar este pequeño bosquejo sobre la evolución de la consideración y meditación de la vida de Cristo hasta finales del siglo XV con *Tomás de Kempis* (1379-1471), el autor de diferentes obras en torno a Jesucristo pero, sobre todo, el autor de la *Imitación de Cristo*[15], redactada

---

[11] *Regla*, capítulo 4. Citado por Giovanni Joergenses, *Santa Brigida di Svezia*, Brecia, Morcelliana, 1991, p. 178. El original en italiano, la traducción es nuestra.

[12] Antonio Royo Marín, *op. cit.*, pp. 233-235.

[13] *Ibid.*, pp. 192-193.

[14] Julio Rodríguez Puértolas, *Fray Iñigo de Mendoza y sus "Coplas de Vita Christi"*, Madrid, Gredos, 1968.

[15] Antonio Royo Marín, *op. cit.*, pp. 277-279; Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, Valladolid, Miñón, s. d. (véase el libro segundo, capítulo VII: "Del amor a Jesús sobre todas las

hacia 1418, que no es una vida de Cristo, sino una invitación a imitar a Cristo, leída por santos y pecadores y recomendada por muchos Papas hasta mediados del presente siglo.

Pero no solo influyeron los motivos teológicos, sino también los sociológicos. Se suele admitir que las calamidades y sufrimientos que se abatieron sobre Europa durante el siglo XIV (las grandes pestes, la peste negra de 1348-1350, la Guerra de los Cien Años) transformaron la psicología colectiva y dieron origen a una angustia que se manifestó en la acentuación del sentido de lo trágico dentro del catolicismo popular y en el culto a la pasión de Cristo.

Unas y otras causas dieron lugar, poco a poco, a lo largo de los siglos XIV y XV a:

a) La creciente celebración de la Semana Santa, tiempo especialmente reservado por la Iglesia para el recuerdo del Calvario. Se recordaban los tormentos de Cristo en tres momentos: al asistir a los oficios litúrgicos, al escuchar el sermón de la Pasión, que solía durar largas horas y contemplando "los cuadros", "los pasos" de la representación de los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.
b) Pero la conmemoración del acto redentor se extendió a todo el año: el viernes de cada semana era como el Viernes Santo, el jueves se pensaba en la Cena, el sábado se contemplaba a Nuestra Señora sola, mientras su Hijo permanecía en el sepulcro.
c) Algunas almas piadosas comenzaron a relacionar los sufrimientos de Cristo, no ya solamente con las oraciones y las ceremonias, sino con los actos más simples de la vida cotidiana. Recordemos lo realizado por santa Gertrudis o Enrique Susón.
d) Para evitar el peligro de habituarse o de que se debilitara este fervor, los fieles se dedicaron a buscarle sin cesar nuevos motivos. Exploraron el campo del sufrimiento físico de Cristo, contaron los pasos que había dado sobre la Via Dolorosa, los cardenales de su cuerpo, las gotas de sangre derramada. Exploraron el campo del sufrimiento y penas morales, intentaron descubrir todo lo que había aterrorizado a Jesús en Getsemaní, midiendo el miedo del Redentor que percibía la multitud de condenados que rechazarían o malgastarían el fruto de su sacrificio.
e) Ningún momento de la vida de Cristo tan popular como la Pasión y ninguna imagen tan difundida como la del crucificado; otras expresio-

---

cosas"; capítulo VIII: "Da la familiar amistad con Jesús"; libro IV, capítulo VIII: "Del ofrecimiento de Cristo en la Cruz y de la propia resignación").

nes de Cristo relacionadas con su Pasión irán apareciendo poco a poco.

2. El culto de las imágenes en el cristianismo

Otro tema que hemos de tener en cuenta para comprender el momento de la aparición de las cofradías de Semana Santa o en torno a la pasión y muerte de Cristo, es el de la evolución del culto de las imágenes dentro de la Iglesia católica.

a) Con anterioridad al concilio de Nicea (325), los escritores eclesiásticos no aceptan el empleo y, por lo tanto, el culto de las imágenes. Una de las razones fundamentales es la prohibición del Antiguo Testamento y, en especial, del Decálogo, valedero también en la nueva alianza, que prohibe construir imágenes en el segundo mandamiento (Exodo 20, 4-5 y Deuteronomio 5, 8-9).

En la práctica, quizás ya desde el siglo II existen representaciones pictóricas en las catacumbas romanas. Pero la imagen humana de Jesús aparece relativamente tarde y estuvo precedida por el empleo casi exclusivo de símbolos alusivos a su obra redentora. Se representa el Buen Pastor, asociado con la figura del orante (siglo II), que excluye absolutamente toda intención retratística y pone de relieve, en cambio, su carácter simbólico. Se representa a Cristo-Sol o Cristo-Helios, que parece estar en relación, como contraposición, con la difusión del culto pagano del *Sol invictus*, difundido a mediados del siglo III. Se representa a Cristo-*magister* en medio de los apóstoles (finales del siglo III-comienzos del siglo IV) que es la contraposición cristiana al proceso de divinización del emperador que Diocleciano (239 o 245-313 o 316) lleva hasta su fase final. Del tema de Cristo-maestro procederán el de Cristo-taumaturgo (que se difunde rápidamente en la pintura y en los relieves funerarios) y el tema de Cristo-*basileus* celestial (rodeado por el colegio apostólico, que imita la figura del emperador rodeado por sus dignatarios y adornado con los mismos atributos). Durante el siglo IV crece el número de las representaciones de Cristo flanqueado por los apóstoles: Cristo que entrega la ley a Pedro y Pablo, Cristo aclamado por los apóstoles, Cristo que recibe del colegio apostólico la corona del martirio o el Cristo-*Kosmokrátor*, sentado en su trono que se alza sobre una representación simbólica del cielo.

Con posterioridad, los contenidos teológicos de la iconografía cristológica adquieren mayor complejidad y profundidad: Cristo *Agnus Dei*; Cristo *Logos*, guardián de la Ley, con barba, que es el Anciano de días del Apocalipsis de san Juan, tema que culmina con la cruz gamada, estan-

darte de victoria y símbolo de Cristo triunfador; Cristo pastor de los pueblos, defensor y guardián de su grey, que garantiza la salvación que ofrece a los pueblos, con aureola y apoyado en una cruz de oro y vestido con túnica de púrpura y manto, vestiduras típicas de la realeza; Cristo juez; Cristo emperador, traspasando la iconografía imperial a la de Cristo emperador[16].

b) Durante los siglos IV y V, sólo dos autores del siglo IV manifiestan su oposición a las imágenes: Eusebio de Cesárea (c. 266-c. 340) y Epifanio de Salamis (c. 315-403). Los otros autores eclesiásticos, por el contrario, se refieren ocasionalmente a las imágenes sin reprobarlas. En el siglo IV comienza a usarse el signo de la cruz, escenas del Viejo Testamento como el sacrificio de Isaac, personajes del Nuevo Testamento: los apóstoles o Pedro y Pablo con Cristo, las escenas del sacrificio de los mártires. San Gregorio de Nisa (c. 335-385) aduce a favor de las pinturas de los mártires que son como un libro abierto que habla a los que no saben leer y enciende en ellos el deseo de las cosas espirituales. A finales del siglo VI, dos cartas de Gregorio I Magno alaban a Severo, obispo de Marsella, por haber impedido en su diócesis la difusión de un culto supersticioso de las imágenes, pero le reprocha haberlas destruido provocando con ello un cisma en su grey, subrayando el valor educativo de las imágenes.

c) La crisis iconoclasta, siglos VIII y IX. Luego que el misterio y el dogma de la Encarnación se perfilaran a través de los concilios ecuménicos ya citados y las crisis apolinarista, nestoriana y monofisita, el culto de las imágenes cobró carta de libertad.

No es fácil determinar cuándo comenzó el culto de las imágenes sagradas. El cuarto concilio de Constantinopla (no ecuménico), celebrado en 692 —denominado Quinisexto (porque intentó completar los concilios ecuménicos quinto y sexto) o *In Trullo*— se ocupó del culto de las imágenes en tres cánones: el 73 (sobre la veneración de la cruz), el 82, que impone sustituir las representaciones simbólicas de Cristo, en forma de cordero, con imágenes de su humanidad y el 100, que trata de tutelar la decencia del arte sacro.

A pesar de estas decisiones, las corrientes iconoclastas o contrarias a las imágenes recurrieron de nuevo, en busca de argumentos decisivos, al temor de la idolatría y las prohibiciones del Antiguo Testamento. Los

---

[16] R. Giordani, "Jesucristo (iconografía)", en Angelo de Bernardino (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1992, vol. II, pp. 1.153-1.157.

radicales exigían la destrucción de las imágenes; otros, más moderados, se oponían al culto y aceptaban algunas imágenes pero no todas. Los abusos cometidos por los defensores de las imágenes apoyaban su causa, sin que faltaran influencias políticas y económicas. Se produjeron dos crisis iconoclastas, las cuales, así como su respectiva resolución, fueron obra del poder imperial oriental.

La iniciativa de destruir las imágenes la lanzó, en otoño del 725, el emperador León III Isáurico. El patriarca de Constantinopla, Germán, se opuso y fue obligado a abdicar a pesar del apoyo de los Papas Gregorio II y Gregorio III, que condenaron las medidas imperiales. El emperador Constantino V Coprónico (741-775) siguió la política de su padre y, en 752, convocó un sínodo iconoclasta que reunió 338 obispos en el palacio de Hieria. El concilio decretó la destrucción de todas las imágenes de las iglesias y, apoyado en estos decretos, Constantino emprendió una violenta persecución contra los partidarios del culto a las imágenes –sólo en agosto del 766 fueron ejecutados dieciséis altos funcionarios y oficiales–.

La oposición del pueblo y, sobre todo, de los monjes contra estas decisiones estalló por primera vez cuando, muerto Constantino V y su hijo León IV (780), la viuda de éste, Irene, regente por minoría de edad de Constantino VI, restableció con prudencia el culto de las imágenes. Su primera tentativa de terminar con los iconoclastas mediante un sínodo no dio resultado: la guardia, hostil a las imágenes, irrumpió con las espadas desenvainadas en la iglesia de los Apóstoles y disolvió la asamblea (31 de julio de 786). Pero Irene no se dio por vencida. Apoyada por el patriarca Tarasio, partidario del culto de las imágenes y nombrado por ella en la sede, organizó en el otoño de 787 el séptimo concilio ecuménico, en Nicea, al que asistieron más de 300 obispos. El concilio anuló las decisiones de los iconoclastas, refutó los argumentos de la Sagrada Escritura y de la tradición alegados por ellos contra el culto de las imágenes y definió, como dogma de fe, que es lícito representar en imágenes a Cristo, a la Virgen María, a los ángeles, a los santos, pues su vista estimula a recordar y a imitar los modelos representados. El culto que se ofrece a las imágenes va dirigido al modelo, al prototipo representado por ellas y se debe distinguir de la adoración, que sólo es debida a Dios.

A partir del 813, con el acceso al trono de León V el Armenio, se desencadenó de nuevo la crisis, que prosiguió con sus sucesores Miguel II y Teófilo. A la muerte de éste, su mujer, Teodora, regente en lugar de su hijo menor, restableció el culto de las imágenes.

En Occidente, se había repudiado constantemente el movimiento iconoclasta. Pero las actas del concilio de Nicea llegaron en una traducción latina muy poco fiel. La distinción hecha por el concilio entre veneración

y adoración quedaba esfumada. Carlomagno, que no se creía menos protector de la fe ortodoxa que el emperador de Bizancio, combatió el supuesto error de los bizantinos en un escrito teológico polémico, los *Libri Carolini*, y en un concilio general de Occidente, celebrado en Frankfurt en 794. Las decisiones del concilio de Nicea del 787 fueron rechazadas como no ecuménicas, aunque sin éxito. En efecto, el papa Adriano I (772-795) no revocó el reconocimiento del Niceno y se negó a excomulgar al emperador bizantino, como lo reclamaba Carlomagno[17].

d) El concilio de Trento. Este tema no volvió a tratarse hasta el concilio de Trento, 1545-1564. En la sesión XXV (3 y 4 de diciembre de 1563) se estudió el vasto esquema de reforma redactado por el cardenal Morone. El segundo decreto trató de la *innovación y veneración de las reliquias y de los santos y, asimismo, de sus imágenes*, en el que se establecía: "Igualmente, que deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y tributarles el debido honor y veneración... Enseñen también diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma el pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe... Mas si en estas santas y saludables prácticas, se hubieren deslizado algunos abusos, el Concilio desea que sean totalmente abolidos, de suerte que no se exponga imagen alguna de falso dogma"[18].

3. El culto y la devoción a la cruz, siglos IV al XI

Hablar del culto y de la devoción a la cruz, es hablar de la historia del cristianismo. La cruz o la Redención por la cruz es parte del mensaje central de San Pablo. Recordemos un par de textos: "De hecho, el mensaje de la Cruz para los que se pierden resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios, pues dice la Escritura: 'Anularé el saber de los sabios, descartaré la cordura de los cuerdos'" (Is 29, 14) (1 Cor. 1, 18-19); "Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme

---

[17] Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 4 –el segundo concilio de Nicea (786-787) o séptimo concilio ecuménico en pp. 127-134–; H. Crouzel, "Imagen", en *Diccionario Patrístico de la Antigüedad cristiana*, vol. I, pp. 1.082-1.087.

[18] E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, 1963, pp. 278-279.

más que de la Cruz de nuestro Señor, Jesús Mesías, en la cual el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo" (Gal. 6, 14). Sin embargo, el culto de la cruz evolucionó de una forma concreta.

Para comenzar, hemos de aclarar que la imagen de la cruz y del Crucificado no se han desarrollado simultáneamente. La cruz comenzó a usarse durante el siglo IV; el Crucificado y, por lo tanto, la crucifixión, aunque puede haber ya alguna representación en el siglo V, no se desarrollará plenamente sino en el mundo carolingio del siglo IX.

El punto de partida del culto a la cruz hemos de colocarlo en la *inventio Crucis* a la que seguirá, en 335, la dedicación de las basílicas constantinianas del Santo Sepulcro y del Calvario. ¿Cuándo tuvo lugar el hallazgo de la verdadera cruz de Cristo? Egeria, en el relato de su peregrinación, al aludir a la dedicación de las dos basílicas constantineanas citadas, afirma: "Celebran con los mayores honores las *encenias* de estas santas iglesias, porque en esa misma fecha fue hallada la cruz del Señor. Por eso quedó establecido que la consagración de aquellas santas iglesias coincidiese con el día en que fue hallada la cruz del Señor"[19]. Pero como la dedicación fue oficiada por los obispos que regresaban del concilio de Tiro, celebrado en 335, la *inventio* tuvo que ser anterior a este año. El primer dato seguro lo hallamos en la *Catequesis* de san Cirilo de Jerusalén, escrita en el 347, donde consta la gran difusión de las reliquias de la cruz: "fue verdaderamente crucificado por nuestros pecados. Porque si quisieres negarlo, te convencerá este conocido lugar, este dichoso Gólgota en el que estamos congregados por causa del que fue clavado en la cruz: todo el orbe está lleno de los pedazos en que ha sido cortado el leño de la cruz"[20].

Otra cuestión es la relativa a la leyenda y a las dos fiestas celebradas en honor de la cruz: la invención de la cruz, 3 de mayo, y la exaltación de la cruz, 14 de septiembre. El título de la primera es totalmente equivocado, en cuanto que parece cierto que la invención tuvo lugar el 14 de septiembre.

Las circunstancias del hallazgo no nos constan por documentos coetáneos. Las lecciones del *Breviario* la atribuyen a Santa Elena, madre de Constantino el Grande. Ella, durante su peregrinación a Tierra Santa, realizada en el 327, había hecho derribar un templo de Venus construido sobre el Calvario y erigir en su lugar una suntuosa basílica. En aquella

---

[19] *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a Tierra Santa* (edición presentada y preparada por Teodoro H. Martín-Lunas), Salamanca, 1994, p. 85.

[20] San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1991 —"Catequesis IV. Los diez dogmas. Acerca de la Cruz (dogma IV)", núm. 10, p. 104—.

ocasión habrían sido encontradas tres cruces, una de las cuales mostró ser la de Jesús porque, aplicada a una enferma, sanó instantáneamente. Pero este testimonio no tiene confirmaciones contemporáneas. El primer documento que presenta este hecho es la oración fúnebre de Teodosio, pronunciada por san Ambrosio en 395, seguido por otros oradores e historiadores. La fiesta se celebró en primer lugar en Jerusalén, coincidiendo con la fiesta de la dedicación de las basílicas del Gólgota o Martyrion y de la Resurrección o Anastasis, como lo cuenta Egeria hacia el 383[21] y de allí pasó a Roma.

En 635, el emperador Heraclio (575-641) —a raíz de su victoria sobre los persas— recuperó, de manos de éstos, un fragmento de la cruz, que el rey persa Cosroes se había llevado de Jerusalén a su país. El 3 de mayo, el mismo emperador entregó la reliquia al patriarca Zacarías[22].

En la liturgia latina quedaron ambas fiestas, con esa inversión ya consagrada: la invención había tenido lugar en septiembre pero se celebraba el 3 de mayo; el rescate de los persas se efectuó en mayo pero se celebró el 14 de septiembre. Entre los textos litúrgicos de ambas no había una oposición total, si bien la fiesta de mayo insistía en la alegría pascual y la de septiembre en el sufrimiento de Cristo.

A partir de la instauración de la fiesta del 3 de mayo se produjo en todo el mundo cristiano —pero especialmente entre los latinos— un despertar de la devoción hacia la Santa Cruz. Manifestación del mismo fue la adoración de la cruz en la liturgia del Viernes Santo. En la península ibérica, conforme al concilio IV de Toledo, 633, cánones VII y VIII, se debían celebrar los oficios divinos, durante el transcurso de los mismos "se predique el misterio de la Cruz el mismo día en el cual el Señor quiso que se anunciara a todos, y que todo el pueblo pida perdón en alta voz de sus pecados"[23]. Sin embargo, no se cita expresamente la adoración de la cruz, aunque "es lícito conjeturar que haya sido introducida (en Roma) en la primera mitad del siglo VII y quizá anteriormente a la misma fiesta de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre)"[24]. Venancio Fortunato (530-600)

---

[21] *Peregrinación de Egeria*, p. 85.

[22] Mario Righeti, *Historia de la Liturgia. I. Introducción General. El Año Litúrgico. El Breviario*, Madrid, BAC, 1955, pp. 877-882.

[23] *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos* (edición preparada por José Vives, con la colaboración de Tomás Marín y Gonzalo Martínez), Barcelona-Madrid, 1963, p. 193.

[24] Mario Righetti, *op. cit.*, vol. I, p. 806.

compuso el *Pange lingua gloriosi, lauream certaminis* y el *Vexilla regis*. En los textos utilizados en esta ceremonia, procedentes de los siglos VII al IX u XI, se aprecia una ambivalencia entre la humillación y el triunfo, el sufrimiento y la alegría a través de la expiación dolorosa. En el siglo IX, Alcuino de York escribió el oficio de la fiesta de la Invención. En el siglo X, los cluniacenses difundieron la celebración de esta fiesta.

Las reliquias de la cruz comenzaron a difundirse por toda Europa. En el 569, santa Radegunda obtuvo una reliquia del emperador Justino II, lo que dio lugar a que cambiara el nombre de su monasterio: Nuestra Señora por el de Santa Cruz. También por estos años debió llegar a España. Parece que el leccionario de Silos, hacia el 650, incluye el 3 de mayo como *dies Crucis*[25]. La reliquia más grande y más antigua de la Santa Cruz existente en España, de las que hoy tenemos noticia, es la que se conserva en el monasterio de Santo Toribio de Liébana. El monasterio puede datar del siglo VIII, la reliquia pudo ser traída de Jerusalén por santo Toribio de Astorga, quien fuera obispo de esa sede a mediados del siglo V (444). La reliquia permaneció en Astorga hasta la invasión musulmana en que, por miedo a su profanación, primero fue escondida y luego trasladada a Liébana, durante el reinado de Alfonso I (739-757)[26]. El rey de Francia, san Luis IX (1215-1270) recibió del emperador latino de Oriente, Balduino, la reliquia de la Vera Cruz, dos años después de la corona de espinas, para la que ordenó construir la Sainte Chapelle de París.

4. La aparición y desarrollo del crucifijo y la crucifixión

Como ya afirmamos más atrás, las imágenes de la cruz y de la crucifixión no se han desarrollado simultáneamente. Ya nos hemos referido a la cruz sola y el desarrollo de su culto y devoción; a continuación, hablaremos del crucifijo y crucifixión.

Las representaciones del crucifijo y, *a fortiori*, las de la crucifixión no aparecen en los primeros siglos sino varias centurias más tarde, signo de una resistencia a mostrar al Hijo de Dios como un hombre humillado. Se puede hablar de una cierta discreción durante los ocho primeros siglos del cristianismo.

---

[25] J. Pascher, *El Año Litúrgico*, Madrid, BAC, 1965, p. 479.

[26] Fr. Juan Ariceta, *Santo Toribio de Liébana y la reliquia de la Santísima Cruz*, Barcelona, Afar, 1981.

A partir del siglo V, surgen algunas representaciones de la crucifixión. La aparición de este tema estuvo preparada en el siglo IV, sobre todo en relieves funerarios, por la representación de las escenas que precedieron a la Crucifixión en el orden de los hechos. Es el caso del juicio ante Pilato (por ejemplo, en el sarcófago "de los dos hermanos" (325/350) en el museo Pío Cristiano Vaticano, el sarcófago 171 del mismo museo, poco posterior al precedente, etc.), la coronación de espinas, el episodio del Cireneo que carga con la cruz de Jesús (ambos temas en el mismo sarcófago 171 del museo Pío Cristiano), temas todos que no superan el umbral del episodio de la misma crucifixión.

La más antigua representación humana del Crucificado (Cristo desnudo en la cruz) que conocemos está en el British Museum de Londres (430?) y la sigue inmediatamente, en orden temporal, un relieve en madera de la puerta de la basílica de Santa Sabina de Roma. En la segunda mitad del siglo VI se desarrolló, en Oriente, la representación dramática de Cristo crucificado[27].

Como ya expusimos, fue el concilio Quinisexto o *in Trullo* de Constantinopla del 692 el que, en su canon 11, apoyado en la importancia que tiene la Encarnación en la historia de la salvación, no intentó demostrar el valor absoluto de la imaginería religiosa, pero decidió que "en el futuro, será necesario representar las imágenes de Cristo, nuestro Dios, bajo su forma humana, en lugar de la antigua imagen del cordero... Es necesario que el pintor nos lleve como por la mano al recuerdo de Cristo que vive en su carne, que sufre y que muere por nuestra salvación, alcanzando, de este modo, la salvación del mundo"[28]. Estas decisiones no tendrán una aplicación sino en el siglo IX, en el mundo carolingio, donde aparecieron numerosas y preciosas crucifixiones.

La abundancia de la producción carolingia de la crucifixión es lo que más llama la atención, seguido de la aparición, por primera vez, de Cristo muerto, con los ojos cerrados, la cabeza inclinada y el pecho hundido. Durante los siglos IX y X se pasó de la imagen de Cristo vencedor a la de Cristo muerto, sin que esto se realizara en forma de un desarrollo progresivo y continuo[29].

Esta representación de Cristo muerto es notable, pues lo que se repre-

---

[27] V. Gross, "Cruz. Crucifijo", en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. I, pp. 534-536.

[28] Citado por Marie-Christine Sepiere, *L'image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, París, Cerf, 1994, pp. 12 y 18.

[29] Todas estas ideas pueden verse ampliamente expuestas en Marie-Christine Sepiere, *op. cit.*

senta generalmente son las escenas posteriores a la muerte de Jesús, esto es, el soldado que traspasa su costado con una lanza y —ya desde el siglo IX, pero más intensamente en los siglos X, XI y XII— el descendimiento de la cruz. ¿Cuál pudo ser la causa de estas representaciones de Cristo muerto, la lanzada del costado o el descendimiento de la cruz? La causa no fue otra que el deseo de poner el acento sobre la realidad de la muerte de Jesús, que diferentes herejías de estos siglos habían negado[30].

De todos modos, estas representaciones carolingias del Crucificado o de la crucifixión están aún llenas de simbología y la representación de un Crucificado vivo o muerto pero verdadero hombre y "varón de dolores" tendrá que esperar algunos siglos.

Con el desarrollo del estilo románico se difunde, durante los siglos X, XI, XII, un tipo de crucificado propio de este estilo. Es el Pantócrator clavado en la cruz. Es el rey victorioso con túnica, cinto y corona de monarca, inmolado en la cruz. Uno de estos crucificados, quizás la primera representación hispana del mismo, es el Cristo del monasterio de Carrizo, del taller del rey Fernando I (1016 o 1018-1065) y doña Sancha, su esposa, del último cuarto del siglo XI, conservado en el museo de León y, cercano a éste o del mismo autor, es el Cristo de don Fernando I y de doña Sancha conservado en el Museo Arqueológico Nacional[31].

En el siglo XIII, con el gótico, los crucificados ya son hombres, deformados por la posición. Ellos acusan una curva característica, aparecen retorcidos, un solo clavo sujeta ambos pies, lo que obliga a cruzar las piernas. Inspiran dolor, compasión pero también miedo. Tampoco son muy aptos para la contemplación y mucho menos para la procesión.

Tendremos que esperar a los crucificados de fray Angélico (1387-1455) o la difusión en Castilla del tipo del crucificado del Cristo de Burgos (siglo XV) para encontrar un crucificado capaz de atraer la devoción popular y poder sacarlo en procesión.

5. Las Cruzadas. El despertar y el entretenimiento del pueblo cristiano durante dos centurias

A lo largo del siglo XI, la religiosidad de los laicos mejoró debido a la

---

[30] J. Lemarié, "L'iconographie de la Descente de Croix", *Notre-Dame de Chartres*, 1978, pp. 16-19.

[31] Juan Carlos Elorza Guinea, *Tesoros de Castilla y León. De la Prehistoria a los Reyes Católicos. Catálogo*, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 86-89.

influencia de una *cura animarum*, beneficiada en número y en calidad a causa de la multiplicación de parroquias rurales y urbanas y de los contactos más frecuentes con los religiosos en prioratos y colegiatas. Los canónigos regulares, los eremitas y los predicadores itinerantes difundieron el ideal apostólico. En los fieles se despertó el deseo de elevarse al nivel espiritual de los clérigos y de aspirar a la salvación sin tener que renunciar a su estado.

En esta perspectiva hemos de situar el extraordinario éxito que, en todas las clases sociales, tuvo el llamamiento de Urbano II a la Cruzada en el concilio de Clermont, el 26 de noviembre de 1095. Por primera vez la Iglesia entreabría las puertas de la gracia en beneficio de la totalidad de los fieles, con la única condición de que partieran a Oriente para luchar contra los enemigos de Cristo.

El llamamiento se hizo a los caballeros pero también a las masas populares, quienes partieron primero y jugaron un papel decisivo en la toma de Jerusalén de 1099. Estaba claro que las masas eran sensibles a los grandes temas del cristianismo.

Urbano II fija como objetivos: ayudar a los cristianos de Oriente y liberar el sepulcro de Cristo. La recompensa prometida fue la indulgencia plenaria. La Cruzada, peregrinación armada, borra la pena del pecado que en esta época ocupaba, en la penitencia, un puesto tan importante como la confesión de las culpas, ya que se consideraba que el pecado sólo era redimido por completo después de haber sido expiado. Pero, junto a la indulgencia plenaria, otro motivo movió a todas aquellas gentes —reyes y señores, campesinos sin armas, mujeres, niños y clérigos liberados de cualquier vínculo señorial— a abandonarlo todo y partir hacia Tierra Santa: la esperanza de que la liberación del Santo Sepulcro iba a inaugurar una nueva era en la historia de la Iglesia y del mundo. Parece que el elemento popular estuvo animado por un espíritu mesiánico y convencido de que el reino prometido a los humildes por el Evangelio estaba próximo a llegar. Al término de sus peregrinaciones les esperaba Jerusalén, lugar de la realización de las promesas divinas, tierra bendecida donde manaban en abundancia leche y miel. En Tierra Santa obtendrían, junto a la remisión de sus pecados, una remuneración de sus esfuerzos que era anticipo de su recompensa en el más allá.

Por primera vez en Occidente, las Cruzadas manifestaron la existencia de una espiritualidad popular. Entre sus elementos podemos destacar: una aspiración a la purificación individual y colectiva que justifica tanto los aspectos penitenciales de la Cruzada como sus dimensiones mesiánicas; la escatología que anima este gran movimiento y que está enfocada más a la acción que a la espera y, sobre todo, la devoción a Cristo,

motor y consecuencia de las Cruzadas. Por devoción a Cristo, los cruzados marcharon a Palestina para liberar la tierra donde El había vivido y vengar el honor de Dios, escarnecido por los infieles. La toma de contacto con los lugares por donde Cristo pasó facilitó e incrementó esta devoción. Las gentes buscaron reliquias de todo tipo: madera de la cruz, sangre de Cristo, trozos de los edificios en donde Cristo estuvo en los años de su vida mortal, reliquias que fueron llevadas a diferentes lugares de Europa.

Mientras duró el empuje cruzado, desde la primera Cruzada (1095) a la quinta (1228-1229) o la séptima (1270) los hombres y las mujeres del Occidente cristiano tuvieron una ocupación y un ideal cristiano a realizar: conquistar Tierra Santa. Pero, también, fue el medio de entrar en contacto, de fomentar la devoción hacia Cristo, hacia su pasión y hacia las reliquias y los símbolos de su pasión —que los cruzados llevarían a los lugares más dispares de Europa—.

Cuando, a finales del siglo XIII, el movimiento cruzado decae o desaparece, Europa entra en una época crítica, comienza a producirse un cambio de mentalidad. La hora de la santificación popular por medio de la conquista física de los Santos Lugares ha terminado. A partir de este momento, hay que realizar una conquista espiritual y moral sin salir del propio lugar donde se habita, será la hora del desarrollo de las cofradías y de la devoción creciente a la pasión de Cristo y a los diversos elementos pasionarios.

6. La difusión de la devoción a la Vera Cruz victoriosa y sus primeras cofradías en la península ibérica, siglos XII al XIV

A medida que transcurren los años, poseemos más datos sobre el origen y la extensión, en la península ibérica, de la devoción a la Verdadera Cruz de Cristo o Vera Cruz. Ya conocemos la posible llegada de la primera reliquia a Astorga a mediados del siglo V, trasladada a Liébana durante el reinado de Alfonso I. La Cofradía de las Santísima Cruz de Santo Toribio de Liébana es posterior. Parece que fue fundada a finales del siglo XII, quizás en 1181, conjuntamente por los obispos Juan de León, Raimundo de Palencia, Rodrigo de Oviedo y Marino de Burgos[32].

---

[32] Fr. Juan Ariceta, *Directorio Espiritual del Cofrade de la Santísima Cruz*, Potes (Santander), Monasterio de Sto. Toribio de Liébana, 1981, p. 7.

Más ciertos son los datos que hemos hallado para el siglo XIII en adelante. El 15 de marzo de 1208 se consagraba la iglesia de la Vera Cruz en las afueras de Segovia. Este hecho se entiende mejor si tenemos en cuenta que la iglesia pertenecía a los templarios, quienes pudieron traer la reliquia desde Tierra Santa; en torno a ella se construye la iglesia. La iglesia de la Vera Cruz poseyó esta reliquia estos mismos años pues el papa Honorio III, por bula de 1224, concede la reliquia del Lignum Crucis, autentificándola, a los caballeros templarios del septentrión de Segovia.

Pero es en el siglo XIV cuando esta devoción cobra mayor auge, tanto en los reinos de Castilla y León como en la Corona de Aragón. En las Cortes de Burgos de 1315 se termina jurando: "lo tovimos por bien e otorgámoslo e juramos a Dios e a la Virgen Sancta María e a la Vera Cruz e a los sanctos Evangelios"[33]. Igualmente, en las Cortes de Carrión de 1317, la reina, doña María de Molina, jura a la Santa Vera Cruz[34].

También el rey de Aragón, Pedro IV (1336-1387) era muy devoto de la Vera Cruz. Los estatutos de la cofradía de la Vera Cruz de Játiva, en su confirmación por parte de Pedro IV en 1381, afirman del rey: "Per tal en lo mes de octubre del any MCCCLXXXI los dits confrares considerants la cordial devocio del dit Senyor Rey per la qual preste e porta sobre lo cor la senyal de la creu"[35]. Veremos, más adelante, cómo se veneraba la Vera Cruz el Domingo de Ramos y el Viernes *In Paraceve de Nostre Senyor* en el altar de la capilla real. En la misma capilla se celebraba la fiesta de la Invención de la Cruz, el 3 de mayo. Este día había sermón y procesión y se mostraba, en el centro del altar, la Vera Cruz; a la derecha se ubicaba "la camisa de nostre Senyor" y, a la izquierda, una espina de la corona de Cristo. Del mismo modo se celebraba la exaltación de la cruz, 14 de septiembre. También se celebraba la fiesta de la corona de espinas, finales de agosto o primeros días de septiembre, "e a conmemoracio daquesta corona en los monastirs del orde de Costell festa celebrar es contumat"[36].

Curiosamente, en el reino de Valencia, en la ciudad de Játiva, hemos

---

[33] *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla*, Madrid, 1861, vol. 1, p. 291.

[34] *Ibid.*, vol. 1, p. 329.

[35] *Gremios y cofradías de la Antigua Corona de Aragón* (edición de Manuel de Bofarull i de Sartorio), en *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, vols. XL-XLI. Los estatutos de la Cofradía de la Vera Cruz, de donde se toma la frase citada, en el vol. XL, p. 207.

[36] *Procesos de las Antiguas Cortes y Parlamentos de Cataluña, Aragón y Valencia, custodiados en el Archivo General de la Corona de Aragón y publicados por D. Próspero de Bofarull y Mascaró*, Barcelona, 1850, t. V, p. 241.

hallado una temprana y hasta el momento única "confraria, fraternitat, almoyna e caritat... sots titol, reverencia, nom e invocacio de nostre Senyor Deu Jhesuchrist e de la gloriosa Verge santa María mara de aquell e de la santa Vera Creu en la qual Jhesuchrist per salvacio del humanal linatge volch sostenir per si", testimoniada en 1333 y "confraria la qual sia axi con era intitulada e apellada confraria de Nostre Senyor Deus Jhesichrist e de la Verge María e de la Santa Vera Creu de Maig a fi que en aquella sien fetes penitencies, almoynes e obres de caritat e de misericordia mijançant les quals pervionguen a la fi e fruicio divinal", en 1381. La cofradía fue aprobada por la reina doña Leonor de Castilla, segunda esposa del rey Alfonso IV el Benigno (1327-1336), poseedora de la ciudad de Játiva, por su privilegio dado en Zaragoza el 21 de octubre de 1333, confirmada por el rey Pedro IV, en Valencia, 29 de abril de 1339 y en octubre de 1381, en esta ocasión juntamente con sus estatutos[37]. Se trata de una cofradía "de gloria" para celebrar la cruz en la que Jesucristo obtuvo la salvación de la humanidad y para que los cofrades celebren actos de penitencia, limosnas y obras de caridad y de misericordia mediante los cuales puedan alcanzar la felicidad divina. Celebraba las dos fiestas de la cruz, 3 de mayo y 14 de septiembre; sus cofrades debían estar presentes en la procesión del Corpus Christi, igualmente debían asistir a la misa mayor en la iglesia de Santa María de Játiva el día de la Asunción, 15 de agosto; sin que haya ninguna referencia a la Semana Santa. La cofradía tenía relación con el convento de los frailes predicadores (dominicos) de Játiva, pero también con los frailes menores (franciscanos)[38].

7. La difusión de otras devociones relacionadas con la pasión de Cristo, siglos XIII al XV

En torno al siglo XIII van a aparecer y desarrollarse la devoción y el culto a otros elementos relacionados con la pasión de Cristo, como la sangre de Cristo, las cinco llagas, la corona de espinas, las siete palabras

---

[37] *Gremios y cofradías de la Antigua Corona de Aragón* —la Cofradía de la Vera Cruz de Játiva en el vol. XL, pp. 205-234—.

[38] Los estatutos afirman: "e tots los frares preycadors del Convent de Xativa e ancara los frares menors del convent de la dita ciutat sis convendra de mudar a confraria del dit convent" —*Gremios y cofradías...*, vol. XL, p. 209—. No sabemos si la cofradía estaba constituida en el convento de los dominicos de Játiva y pensaba que se podía trasladar al convento de los franciscanos, o al revés.

pronunciadas por Jesús en la cruz y el *Via Crucis*. Estudiamos cada una en particular.

a) La devoción y culto de las Cinco Llagas

Una de las devociones más vinculadas a la de la Vera Cruz fue la de las cinco llagas. Durante el siglo XIV tenía su fiesta el tercer viernes de Cuaresma en el calendario propio del monasterio prusiano de Fritzlar, en Turingia, fundado por san Bonifacio. Durante el siglo XV, pasó a los breviarios franciscano, dominico y carmelitano.

Llama la atención, en este sentido, que en 1337 ya se celebrase la fiesta de la estigmatización de san Francisco en el Monte Alvernia, la que tenía lugar, no por casualidad, el día 17 de septiembre, o sea, tres días después de la exaltación de la cruz. La fiesta franciscana en cuestión es una fiesta de la cruz, una glorificación de la misma en la persona de Francisco.

Hacia 1421, el cartujo Juan de Rode de San Matías, abad de Tréveris, llamaba la atención sobre esta fiesta[39].

b) La devoción y culto de la sangre de Cristo

La devoción de la sangre de Cristo, afirmada ya en el Nuevo Testamento (Mt. 26, 28; 1 Cor. 11, 25; Heb. 9, 14; Ef. 1, 4; 2, 4; Col. 1, 15) se desarrolló cada vez más a partir del siglo XII, por influencia de las escuelas místicas afectivas y de san Bernardo, san Francisco, santa Gertrudis, san Buenaventura, la beata Angela de Foligno, santa Catalina de Siena, Tomás de Kempis.

La sangre de Cristo es considerada como el precio de nuestra salvación, el símbolo de su amor inmolado y el signo de la Nueva Alianza. En el signo de la sangre de Cristo se resume la historia de nuestra salvación y, al mismo tiempo, se celebra el drama de un amor infinito que llega hasta el don supremo de Cristo mismo en la cruz. En el signo de la sangre se resumen también las instancias y las esperanzas, los modos según los cuales la humanidad está llamada a responder a dicho amor. Este es el

---

[39] Antonio Linage Conde, "La devoción confraternal de la Vera Cruz", en *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del Primer Congreso Internacional de Cofradías de la Vera Cruz. Sevilla, 18-22 de marzo de 1992*, Sevilla, 1995.

lenguaje de la sangre en la experiencia de los grandes místicos. Contemplando la sangre que brota de las heridas del Crucificado, la beata Angela de Foligno comprende las dimensiones y las urgencias del Amor. El recuerdo de la sangre salvífica de Cristo impregna toda la ascética de santa Catalina de Siena. La Iglesia, según esta santa, es un jardín, regado por la sangre de Cristo crucificado; sangre que es administrada a los peregrinos para que no desfallezcan en el camino[40].

A estas escuelas místicas, a estos místicos y sus doctrinas se remontan himnos, secuencias, oraciones, leyendas (la leyenda del santo Grial); con la llegada de los cruzados a los Santos Lugares comienza la difusión de pretendidas reliquias de la sangre de Cristo conservadas en diversos lugares[41] (Mantua; Brujas, donde debió llegar la reliquia a mediados del siglo XIII y se fundó una cofradía en 1449[42]; Fécamp (Francia), donde se compuso el canto litánico de la Preciosísima Sangre, etc.). La reliquia de la Santa Sangre de Cristo, que existía en Brujas en la segunda mitad del siglo XIII, dio lugar a una procesión anual el 3 de mayo, día de la Invención de la Cruz y fue solemnemente reconocida por la Santa Sede en 1310.

La devoción a la Preciosa Sangre, bajo diferentes formas devocionales y artísticas, experimentó un auge considerable durante los siglos XIV y XV. Este desarrollo se debe al papel que la sangre en general y la "Preciosa Sangre de Cristo" en particular, empezaba a desempeñar dentro de las mentalidades religiosas. En los testamentos hispanos se repiten formulas como: "primeramente, mando mi alma a Dios Padre que me la compró por el santo Precioso Sangre" (1262)[43]; "primeramente mando mi alma a Dios que la compró por el su Preciosa Sangre" (1333)[44]; "mando mi alma al Nuestro Señor Ihesu Christo que me la compró por la sua Preciosa Sangre" (1347)[45]; "encomiendo mi alma al mi señor Ihesu Christo que la

---

[40] A. Tessarolo, "Sangre", en Ermano Ancilli, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, t. III, pp. 344-346.

[41] Maurice Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, Grenoble-París, B. Arthaud, 1946, cap. V: "Le Précieux sang et l'Eucharistie", pp. 145-158.

[42] Adeline Rucquoi, "La Cofradía de la Santa Sangre de Brujas", en *Las Cofradías de la Santa Vera Cruz*.

[43] Archivo de la Catedral de Salamanca (ACS), doc. 298. Testamento de Teresa Alfonso, Salamanca, 13 de septiembre de 1262.

[44] Archivo de la Catedral de Zamora (ACZ), doc. E-2-18. Testamento de Gómez Martínez, Zamora, 1333.

[45] ACS., doc. 582. Testamento de Inés Martínez, Salamanca, 12 de diciembre de 1347.

compró por la su santa sangre preciosa en el árbol de la Cruz" (1385)[46]. En el siglo XIV fue creada la leyenda, que tuvo gran éxito en España, de la "misa de San Gregorio" en el transcurso de la cual el papa Gregorio I Magno había tenido la visión de Cristo en el altar, cuya sangre iba llenando el cáliz[47]. En los países de la Europa septentrional se desarrolla paralelamente el tema de la "prensa mística". De la comparación entre las uvas que tienen que ser prensadas para dar el vino y los dolores que sufrió el Redentor surge la representación de Cristo pisando la uva en el lagar, de la que deriva, a finales de la Edad Media, la imagen de Cristo prensado, cuya sangre llena toneles que distribuyen obispos y clérigos y que tienen que guardar los doctores de la Iglesia.

La tipología gira en torno al Crucificado de cuyas llagas mana abundante sangre recogida por ángeles en cálices, versión que se simplifica con un solo cáliz colocado a los pies del Salvador. Por extensión, en algunas representaciones de la Piedad, aparece también el cáliz junto a Jesús en brazos de su Madre.

Una forma iconográfica importante será la Fuente de la Vida. Su fundamentación teológica se basa en la significación del agua como símbolo del Bautismo y la sangre de la Eucaristía. Dos son las versiones principales de la Fuente de la Vida: en la primera, aparece Jesús crucificado, en la segunda, abrazado a la cruz. Pero la novedad consiste en la referencia a los sacramentos de la Iglesia que entroncan con la sangre redentora. La Fuente de la Vida alcanza su iconografía más característica en la representación de un gran vaso en cuyo centro se eleva la cruz o aparece Jesús con el madero abrazado exprimiendo la llaga de su costado[48].

A mediados del siglo XV, el papa Pío II (1458-1464) contribuirá a difundir la devoción de la Preciosa Sangre admitiendo, en 1459, la veracidad de una ampolla, que se encontraba en Mantua. Pero más importante fue la controversia que, en su tiempo, tuvo lugar sobre la sangre de Cristo. En ella, los dominicos negaban que la divinidad se hubiese separado de la sangre derramada por Cristo en la Pasión, cosa que afirmaban los franciscanos[49]. En esa discusión brilló la ciencia teológica del franciscano

---

[46] ACZ., doc. D-5-27. Testamento de Gonzalo Gómez de Isla, Zamora, 1385.

[47] María Pilar Silva Maroto, *Pintura hispanoflamenca castellana: Burgos y Palencia*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990.

[48] Font, Bague y Petit, *La Eucaristía. El tema eucarístico en el arte de España*, Barcelona, 1952, vol. I, pp. 397-405.

[49] Llorca-García Viloslada-Montalvan, *Historia de la Iglesia Católica. II. Edad Nueva 1303-1648*, Madrid, BAC, 1967, p. 402.

fray Francisco de la Rovere, autor del tratado *De sanguine Christi*. Pío II intentó poner fin a estas discusiones al prohibir, en agosto de 1464, por su bula *Ineffabilis summa providentia*, cualquier controversia o predicación acerca de la sangre de Cristo. Pero cinco años después subía al pontificado Francisco de la Rovere con el nombre de Sixto IV (1471-1484).

A finales del siglo XV, por toda España se esculpía o pintaba el Cristo de la Sangre, como el de la famosa Capilla Dorada de la catedral nueva de Salamanca (1513-1525), que mana sangre de sus cinco llagas y es recogida en cálices sostenidos por cuatro ángeles[50].

En la ciudad de Sevilla existió ciertamente una "Hermandad y Cofradía de la Preciosa Sangre de Jesucristo" de la que han llegado hasta nosotros unas reglas. Estas fueron aprobadas, ciertamente, en 1581 según dos testimonios: por una parte, la firma del obispo auxiliar de Sevilla —"E visto esta regla y paréceme que está bien ordenada... E así firmé de mi nombre. F. G. episcopus Medauriensis", se trata de fray Gaspar de Torres (1570-1583) nombrado obispo auxiliar de Sevilla con el título de Medaura[51]— y, por otra, el testimonio del provisor de Sevilla —"Yo el prouisor de Sevilla por la presente apruebo e confirmo los capítulos desta regla contenidos de la hermandad y cofradía de la Preciosa Sangre de Jesucristo desta ciudad de Sevilla. En Sevilla a 22 de henero de 1581"—.

Sobre este hecho cierto y documentado se suman las noticias, sin documentar, relacionadas con la fundación de la cofradía y sus sucesivos traslados de iglesia. Encontramos sobre ello dos testimonios, unidos a las mismas reglas: la introducción, firmada por Juan de Escacena Buendía y una conclusión, sin firma alguna. Según ambos testimonios, la cofradía se había fundado en el hospital de San Antonio de Padua, que existía en la colación de Omnium Sanctorum, en una calleja de la calle de la Peña Horadada, llamada de Bancarelos y hoy González Cuadrado. Esos documentos difieren en cuanto a la fecha: para la introducción se fundó en 1441, mientras que para la conclusión en 1480. En 1540, según la introducción, pasó a la iglesia de San Juan de Acre y de allí al colegio de San Francisco de Paula, siendo aprobadas las reglas en 1604, según la conclusión[52].

---

[50] La Capilla Dorada (1513-1525), catedral Nueva, Salamanca. En *Las edades del hombre. El contrapunto y su morada*, Salamanca, 1993, pp. 117-122.

[51] José Sánchez Herrero y otros, *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Sevilla, Castillejo, 1992, p. 840.

[52] Las Reglas se encuentran en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla (Institución Colombina), leg. 1. Sobre esta cofradía puede verse: Federico García de la Concha, "Cofra-

Conforme a las reglas, capítulo primero, los cofrades eran de luz y de sangre, obligados a disciplinarse públicamente salvo que mediase algún impedimento grave. En la tarde noche del Jueves Santo realizaban su estación de penitencia. Una de las primeras páginas de las reglas contiene una iluminación con el Cristo de la Sangre que coincide con la descripción que hace Bermejo de uno de los tres pasos que poseía esta cofradía: "En el segundo el monte Calvario con Nuestro Señor Jesucristo clavado en la Cruz y a sus pies una gran porcelana llena de sangre que caía de sus cinco llagas, y los cuatro doctores de la Iglesia; dos de éstos, en ademán de recoger la sangre de la porcelana, y dos en acción de derramarla por el monte, representando la Iglesia de Jesucristo, cuya sangre depositada en ella y sacada por los Santos Padres se derrama por toda la tierra para remedio del genero humano"[53].

c) La devoción y consideración de las siete palabras

Parece que el primero que expuso una consideración piadosa sobre las siete palabras de Nuestro Señor en la cruz fue el abad benedictino Arnaldo de Boneval, cuya pista se pierde en 1156[54]. Decisivo para la incorporación de la contemplación de las siete palabras a la Semana Santa fue el espaldarazo que le dio el franciscano san Buenaventura con un poema[55] que sólo se popularizó a finales del siglo XV, más de dos siglos después de la muerte de su autor y quizás a causa de su canonización.

d) La devoción a la corona de espinas

Luis IX, rey de Francia, recibió del emperador latino de Oriente Bal-

---

días Sevillanas Extinguidas", en *Semana Santa en Sevilla. El mundo oculto de las cofradías*, Sevilla, Biblioteca de Ediciones Andaluzas, 1982, pp. 24-27; José Bermejo y Carballo, *Glorias Religiosas de Sevilla*, Sevilla, 1882: "35ª. Cofradía del Santísimo Cristo de la Sangre, Nuestra Señora de la Candelaria y San Juan Bautista, establecida en la iglesia de San Francisco de Paula", pp. 421-423.

[53] José Bermejo y Carballo, *op. cit.*, p. 423.

[54] J. Leclercq, "Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval", *Recherches de théologie ancienne et médiéval*, nº 13, 1946, pp. 41-56.

[55] A. Wilmart, "Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en Croix", *Revue bénédictine*, 47, 1935, pp. 235-278.

duino la corona de espinas, para la que el santo rey mandó construir la Sainte Chapelle de París, 1243-1248. Ya hemos expuesto cómo el rey de Aragón, Pedro IV, también conservaba una espina. Este monarca celebraba dicha fiesta a finales de agosto o primeros días de septiembre, a imitación de los monasterios cistercienses.

e) La devoción del Via Crucis

No podemos exponer aquí todo el problema relacionado con el origen de esta devoción, ya lo hicimos en otro lugar[56]. No se ponen de acuerdo los diferentes investigadores, de los que recogemos las opiniones más importantes.

En 1907, Herbert Thurston[57] trazó la historia de los momentos o hitos más importantes de la aparición y desarrollo del Via Crucis, desde la peregrinación de Egeria en el siglo IV hasta el siglo XVIII. Cincuenta años después, Teetaert publicó su estudio histórico del Via Crucis. Su tesis es: "Originario de Flandes, la forma actual del Via Crucis fue trasplantada en un principio a España y de aquí a Italia, donde, merced al influjo de los franciscanos, fue perfeccionado en la primera mitad del siglo XVII, logrando alcanzar su forma definitiva en el siglo XVIII por la constante actividad de san Leonardo de Porto Maurizio y por las incontables indulgencias otorgadas por los soberanos Pontífices"[58].

De 1951 —contemporáneo, pues, de Teetaert— es el ensayo de C. Gil, *España, ¿cuna del viacrucis?*[59], donde se apunta la posibilidad de que fuera el dominico san Alvaro de Córdoba quien iniciara el Via Crucis en el convento de Escalaceli (Córdoba) hacia 1425. Alvaro Huerga O.P. ha confirmado esta tesis en su obra sobre este convento dominico cordobés[60] y ha demostrado cómo el dominico fray Alvaro trazó los pasos esenciales del Via Crucis en Andalucía y en Occidente en un recorrido devocional,

---

[56] José Sánchez Herrero, "Las Cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la Modernidad. Siglos XV a XVII", en *Las Cofradías de Sevilla en la Modernidad*, Universidad de Sevilla, 1988, pp. 38-41 —"g) El nacimiento y desarrollo de las prácticas del Via Crucis, 1420"—.

[57] Herbert Thurston, *Etude historique sur le chemin de la Croix*, París, 1907.

[58] A. de Zedelgen (Teetaert), *Historia del Viacrucis*, Bilbao, 1958.

[59] C. Gil, "España, ¿cuna del viacrucis?", *Archivo Ibero-Americano*, 1951, pp. 63-92.

[60] Alvaro Huerga, *Escalaceli*, Madrid, 1981, capítulo VI, pp. 149-171.

contemplando la pasión de Cristo, que realizaba de rodillas en una doble vía: *via captivitatis* —de Getsemaní (una cueva cercana al convento de Escalaceli) a Jerusalén (el convento)— y *via calvarii* —de Jerusalén (el convento) al Gólgota (una loma donde el fraile había colocado tres cruces)—.

8. Las cofradías de penitentes y flagelantes en Europa

En la Europa central y en Italia, las cofradías de penitentes y el movimiento de los flagelantes surgieron antes que en la península ibérica. Tampoco podemos extendernos en estos temas, ya lo hicimos en otro lugar[61]. Recordaremos algunos de los momentos más importantes.

Uno de los primeros tipos de cofradías penitenciales que aparecieron en Occidente fueron los *Ordo de Penitencia*, ya presentes en Florencia en el hospital de San Galo (1218) y en el de San Pancracio (1219). Se trata de fraternidades de penitentes voluntarios que se entregaban a prácticas devocionales y penitenciales y a la caridad pública. Abren, fuera de las puertas de las ciudades, sus hospitales, donde reciben a viajeros y caminantes y donde escuchan la predicación de los dominicos y franciscanos, sin ponerse bajo su dependencia.

Mayor interés tiene para nosotros la difusión en Italia, también a partir del siglo XIII, de cofradías y movimientos similares que se distinguen por una doble característica: 1) su tendencia a una gran autonomía, fruto de su educación social y política; 2) un mayor deseo de perfección religiosa, suscitada en gran parte por el movimiento penitencial "de la disciplina", que ello incorpora. Uno de estos movimientos es "la Gran Devoción", que arranca en Perugia hacia 1260, impulsada por un cierto Rainiero Fasani y que populariza el uso de la penitencia voluntaria. Fasani propone la disciplina pública espectacular, de la que las gentes se mostraron deseosas[62].

La flagelación como disciplina cristiana es muy antigua. Se menciona repetidas veces en la Regla de san Benito (480-544). Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, la flagelación se acrecienta en medio del pueblo cristiano a partir del siglo XIII y dentro del contexto que venimos

---

[61] José Sánchez Herrero, "Las Cofradías de Semana Santa de Sevilla...", pp. 32-38.

[62] Gilles Gerard Meersseman, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietá dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder, 1977.

analizando de la devoción e imitación de Cristo Doloroso. Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) y sus frailes practican la flagelación voluntaria. San Francisco de Asís y los franciscanos no sólo la practicaron sino que fueron sus propagadores entre los laicos. San Antonio de Padua, OFM (1195-1231) reunía ya junto a sí grupos de esa naturaleza.

Pero van a aparecer, también, las desviaciones. Surgen otros grupos que escapan a la vigilancia de las autoridades. Sus miembros se azotan, pero no con la perspectiva de la conversión, sino en vistas de la expiación, esperando con ello calmar la sed de venganza que atribuían al Señor. Hay que tener en cuenta las calamidades que abruman a Europa durante el siglo XIV, especialmente las epidemias, que explican tales sentimientos. Es en pleno desencadenamiento de la Peste Negra (1348-1350) cuando aparecieron las más nutridas tropas de flagelantes. Pero ya a finales del siglo XIII (en 1299) y poco antes del jubileo de 1300, grupos de hombres y mujeres recorrían en cortejo campos y ciudades, ofreciendo el espectáculo de sus maceraciones y el concierto de sus lúgubres cantos. La Muerte Negra desencadena una ola de ascetismo desesperado, que manifiesta una intención de subvertir el orden social. Ese ascetismo desdeña toda autorización oficial y se aparta del clero. Los *progroms* se unieron a este movimiento, mezclando conversión o exterminación de los judíos con el fin del mundo. La voluntad de apaciguar la ira divina les llevó a adoptar las formas más extravagantes.

Las grandes procesiones de disciplinantes llegaron a reunir casi diez mil personas, que en filas, desnudos de medio cuerpo para arriba, se disciplinaban, unas veces dentro de la iglesia, otras en los campos e, incluso, en plazas y mercados, mientras entonaban cánticos penitenciales. Llevaban banderas o estandartes y una cruz portada por un clérigo. Comían juntos, observaban el ayuno y la abstinencia y se privaban de relaciones sexuales, incluso con sus propias mujeres. En 1376, en Lieja, bandas de penitentes semidesnudos, tocados con sombreros de rosas, recorrieron saltando las calles de la ciudad y penetraron en el interior de las iglesias[63].

9. La celebración de la Semana Santa en Castilla hasta comienzos del siglo XVI

a) Las celebraciones litúrgicas

---

[63] F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a finales de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 113.

Nos apoyamos en tres documentos peninsulares de distintos siglos reinos o regiones: el Ceremonial de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)[64] que nos da a conocer cómo celebraba el rey de la Corona de Aragón todas las fiestas anuales, unas cuentas del rey Enrique IV de Castilla[65], que nos permiten conocer cómo celebraba el rey castellano la Semana Santa un siglo después del rey aragonés y los *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*[66], que nos narran cómo se celebraba la Semana Santa en Jaén hacia 1460.

i) Pedro IV (1336-1387)

Domingo de Ramos. Se celebraba en la capilla real sermón y procesión con los más nobles ornamentos y cuatro capas. Como en tal festividad se lee la Pasión según San Mateo y se recuerdan los hechos de la pasión y muerte de Jesús en Jerusalén, el ceremonial manda que se pongan en el altar tres cruces, en el centro la Vera Cruz, y las otras en los extremos y dos "test juncts dels mellors" entre las cruces.

Jueves de la Cena. En esta fiesta se celebra la institución de la Eucaristía y la traición de Judas. Manda que en el altar historiado se pongan los paramentos y ornamentos "vermeyls" con cuatro capas. Se pondría la cruz en el medio del altar, los "bacins" dorados en los extremos y los "test juncts" mejores de cada parte entre los "bacins" y la cruz.

In Parasceve de Nuestro Señor. Este es el día de la muerte infernal a causa de la muerte de Aquél al cual "no perdona lo patibol deliurats siam e a vida appellats: empero neguna sollennitat no es faedora aquell día mas mes per coses havents rahon de dolor e de tristicia son demostradores cor aytal día les coses no havents rahon contristacion mostraren cor lo sol e la luna obscurats e pedres trencades e terra tremol esser estats havem lest"[67]. Manda que en la capilla real se muestren, colocadas en el altar, la espina de Nuestro Señor y la Vera Cruz —que debe ser adorada, que no tendrá paramentos ni ornamentos— y se predique sermón. El

---

[64] *Procesos de las Antiguas Cortes y Parlamentos de Cataluña*, t. V, p. 230.

[65] Miguel ángel Ladero Quesada, "Un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla", *En la España Medieval*, 14, 1991, pp. 137-274.

[66] *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo* (Crónica del siglo XV) (edición y estudio por Juan de Mata Carriazo), Madrid, 1940, pp. 164-165.

[67] *Procesos de las Antiguas Cortes...*, p. 232.

color de los ornamentos será "blaus", el diácono y subdiácono no vestirán dalmática y solo el preste llevará capa.

ii) Enrique IV de Castilla, Segovia, 1462

El rey fue "a tener la Pascua a Segovia" y allí, el *Jueves de la Çena*, lavó los pies a tres hombres y una mujer pobres, se los limpió con cinco varas de lienzo de Flandes, les repartió otras cien varas de paño "pardillo" de Segovia para que se vistieran y diez maravedís a cada uno para la comida de aquel día. Además, "en çiertas yglesias e monasterios que yo fui andar las estaçiones" repartió 60 reales de plata.

El *Viernes de la Cruz* ofreció trece enriques de oro "a la cruz en la yglesia de Santa María la Mayor" e hizo repartir, por su camarero, limosna a 250 pobres, a dos reales de plata por cabeza.

iii) El condestable Miguel Lucas de Iranzo, Jaén, 1460-1470

El *Jueves de la Cena* asistía el condestable a misa de Tercia en la iglesia mayor de Jaén. Una vez que encerraban la Eucaristía en el monumento, colocaba el condestable seis hachas de cera en dos candeleros de madera que ardían continuamente. Comía y, después de ello, acompañado de todos los suyos, "andava todas las estaçiones" por las iglesias, monasterios y ermitas de la ciudad y de afuera, ofreciendo a la Cruz en cada una de ellas. Después, asistía en la iglesia mayor al canto de Tinieblas o Maitines del Viernes, como también lo había hecho el Miércoles a las del Jueves.

El *Viernes de la Cruz* por la mañana iba a escuchar el sermón de la pasión y estaba presente a todas las Horas del oficio divino.

Como se puede apreciar, las celebraciones se ciñen a los actos litúrgicos y caritativos: Maitines o Tinieblas, misa, horas del oficio divino, encerrar la Eucaristía en el monumento, visitar los monumentos de las iglesias de la ciudad, limosna a la cruz, lavatorio de doce o más pobres, dones a los menesterosos. Se introduce algún dato extralitúrgico: la veneración de la Santa Espina y de la Vera Cruz en la capilla real de Aragón —de lo que hablaremos más adelante— y el sermón de la pasión el Viernes de la Cruz, que queda confirmado por otros datos que hemos hallado en y para la catedral de León. Pero nada de cofradías de pasión, nada de procesiones ni de flagelantes en torno a la pasión.

b) Las primeras celebraciones extralitúrgicas

Por la documentación recogida en las catedrales de Zamora (finale del siglo XIII), de León (1450), Sevilla (con anterioridad a 1469 y 1478) Palencia (1471 y 1500 a 1550) podemos apreciar tres celebraciones extra litúrgicas en la Semana Santa, desde finales del siglo XIII.

i) La representación de la Pasión o del Descendimiento

Las primeras noticias que hemos hallado hasta el presente sobre esta representaciones, pertenecen a la catedral de Zamora. En un documento de 1279 o 1283[68], que forma parte de un pleito entre el cabildo catedral de Zamora y el concejo de la ciudad, se afirma: "Otrosí, que el obispo e el Cabildo e la clerezía toda de Çamora aya livremente entrada e salida sobre la puerta del castiello de piedras de Mercadiello para cantar los viessos e fazer representamientos de Nuestro Sennor en día de Ramos commo solían e commo fu otorgado por el conceyo por serviçio de Dios e a ondra de la cipdat".

Nos encontramos a finales del siglo XIII y sabemos que, en la catedral de Zamora —o, mejor, en una iglesia a ella cercana—, el Domingo de Ramos se cantaban "los viessos" y se hacían "representamientos de Nuestro Señor". "Los viessos" son los versos. Los "representamientos" son dramas o representaciones sagradas, aunque ya separados del mismo acto litúrgico, en los que tomaban parte los clérigos, como lo recuerda un texto de Alfonso X (1252-1284) en *Las Partidas*[69] y que tenían lugar después de

---

[68] Jesús I. Coria Colino, "El pleito entre cabildo y concejo zamorano de 1278: Análisis de la conflictividad jurisdiccional. Concejo, cabildo y rey", en *Actas. Primer Congreso de Historia de Zamora. Tomo 3. Medieval y Moderna*, Diputación de Zamora, 1991, pp. 285-303.

[69] "Los clérigos... nin deben ser fazedores de juegos de escarnio, porque los vengan a ver gentes como se fazen. E si otros omes los fizieren, non deseen los clérigos y venir, porque fazen y muchas villanías y desaposturas, nin deben otrosí estas cosas fazer en las eglesias: antes decimos que les deben echar dellas desonrradamente a los que lo fizieren; ca la eglesia de Dios es fecha para orar, e non para fazer escarnios en ella... Pero representación ay que pueden los clérigos fazer, así como de la Nescencia de Nuestro Señor Jesu Christo, en que muestra como el angel vino a los pastores e como les dixo como era Jesu Christo nacido. E otrosí, de su aparición, como los tres Reyes Magos lo vinieron a adorar. E de su Resurrección, que muestra que fue crucificado e resucitado al tercer día: tales cosas como estas que mueven al ome a fazer bien e a aver devoción en la fe, pueden las fazer... Más esto deven fazer apuestamente e con gran devoción, e en las ciudades grandes donde ovieren arzobispos e

la ceremonia litúrgica. ¿Qué se representaba en Zamora? "Representamientos de Nuestro Sennor" que, conforme al texto de Alfonso X, eran: "E de su Resurrección, que muestra que fue crucificado e resucitado al tercer día". Por último, ¿qué día tenían lugar estas representaciones? El texto es explícito: "en día de Ramos". Nos parece justo, pues en la misa del Domingo de Ramos se leía y se lee la Pasión; luego, caben representaciones de la pasión de Cristo. Además, los días de Semana Santa no fueron de precepto ni en la Edad Media ni hoy, por lo que es probable que no acudiera mucha gente a la iglesia. En estos días no habría, a finales del siglo XIII, más que los oficios litúrgicos, sin cofradías, procesiones, aparatoso monumento. Recuérdese lo que hemos dicho sobre su celebración, aún en el siglo XV.

En las *Cuentas de Fábrica* de la catedral de León se lee: "31 de enero de 1450: Item para Juan Alfonso que adoba las vestimentas e los ornamentos, que ponga filo e seda para lo adobar e que cosa lo que fuere menester el día de Viernes de la Cruz para el sepulcro..."; "Viernes, 31 de marzo de 1458, día de la Cruz. Item di a los que fesieron la representaçión de la Pasión en el Viernes de la Cruz, 107 mrs."; "31 de diciembre de 1459. Item para Juan Alfonso que adoba las vestimentas de la iglesia, e ponga filo e seda para lo que adoban, e lo que fisieren de nuevo que se lo den, e mas que prepare... el monumento de Viernes de la Cruz"[70]. Está claro que se trata de una representación en torno a la sepultura de Cristo: es casi seguro que se trata del descendimiento de Cristo de la cruz, presentación a su Madre y deposición en el Sepulcro. Representación que aún se sigue celebrando en algunas parroquias del antiguo reino de León.

También en la catedral de Sevilla debió existir, desde mediados del siglo XV, alguna representación de la pasión unida al monumento. Según el *Libro de Fábrica* de 1454, los carpinteros Bartolomé y Juan Sánchez colocaron, en la capilla de Nuestra Señora de la Antigua, "el suelo e tablas e lo clavaron", cubrieron los muros con tapices, prestados por los magnates, asentaron "las andas en el monumento", lo adornaron con naranjas y lo rodearon de fuegos o almenaras a manera de candeleros. En el *Libro de Fábrica* de 1464 se mencionan la tapicería y las naranjas y se habla del mozo que hizo de María, del maestro de los mozos que "adobó la corona de

---

obispos, e con su mandado dellos, o de los otros que tovieran sus veces; e non lo deven fazer en las aldeas nin los lugares viles, nin por ganar dineros con ellas", Partida I, tít. VI, ley 34.

[70] Archivo de la Catedral de León, doc. 6.371, *Cuentas de Fábrica de la catedral de León*, fols. 13 y 14.

espinas que aquella llevaba, de la afeitadora que aderezó la María en la mañana y tarde en la Iglesia" y otros semejantes. En 1467 fue encargado de asentar las andas del Monumento el habilísimo Nufro Sánchez que invirtió dos días en este trabajo; encima de las andas se colocó al mozo que "hacía de María" y también en este año se compraron naranjas y alcacer "para echar cuando lleuan el Corpus Christi al Monumento, en el cual poníase el cirio pascual".

Desde comienzos del siglo XVI, las noticias sobre estos hechos están en aumento. En el *Libro de Fábrica* de 1504 consta que se pagaron "a Alonso Rodrigo, pintor, 2.834 mrs. de pintura que fizo en las cosas del Monumento", en el que aparece un nuevo adorno que "consistió en seis naranjos y otros árboles e verduras e céspedes". En 1507, Gonzalo Díaz recibió "937 mrs. por las vergas que pintó para el Monumento". Al año siguiente se pagaron 170 mrs. al escultor Aguanevada por tres máscaras, que llevaban los actores para mejor imitar a los personajes que representaban.

Más explícito es el *Libro de Fábrica* de 1511, año en que se entregó a "Luis de Riberol, genovés, 1.060 mrs. por 12 piezas de parellas[?] que vendió para hacer las peñas del monumento". En 1516 fue encargado el "clérigo Andrés Mexía de la hechura y pintura de 18 rostros con el del Cristo que se fizieron para poner en el monumento por lo cual le pagó la fábrica 915 mrs". Estos rostros representaban a los sayones que debían intervenir en las escenas de la pasión de Jesús, puesto que "se pagaron cantidad de maravedises de alquiler de 18 sayones e caperuzas e borceguíes que se alquilaban de la ropa vieja para el paso que se fizo de la Pasyón en el Monumento". El alquiler de los arneses y armas que trajeron para la misma representación costó un ducado; medio ducado "por pintar vna Verónica en vn paño para el paso de la Pasyón que se fizo en el Monumento e otro paño de las plagas lo mismo"; un ducado al "entallador Aguanevada porque ordenó y asentó el paso de la Pasión en el Monumento"; finalmente, se libraron 754 mrs. por "26 varas de lienzo de angeo" para hacer el castillo que también se colocó en él "e para la veste de Cristo". De los datos obtenidos podemos concluir que, en el Monumento, debía haber un monte con peñas y un castillo y sobre este escenario intervenían mas de 20 personas, de las que 18 eran sayones más la Verónica. Se podía tratar de la representación de la Pasión que se desarrollaba desde la fortaleza o castillo donde se encontraban Herodes o Pilato al Monte Calvario.

En 1518, se tomó el siguiente acuerdo: "Martes, 16 de marzo: Sus mercedes mandaron que no se faga más en la obra del Monumento desta santa iglesia desde oy, pues se ha de poner entredicho apostólico el sábado que viene". Parece que en este año se suspendió su montaje y se sacó

fuera de la catedral, donde ya se montaba en 1531. El 28 de febrero de dicho año se acordó "que se haga el Monumento con los arcos triunfales a la puerta del perdón nueva e no de otra manera"[71].

Según el abad Alonso Sánchez Gordillo[72], la cofradía del Santo Entierro de Sevilla, fundada por un tal Tomás Pesaro con anterioridad a 1579, celebró a partir de 1582 la ceremonia del Descendimiento: "Con licencia del Ordinario cada año, día de Jueves Santo a la hora de media noche, ponía en medio de lo alto de aquel collado, donde está el oratorio de Colón, la imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, acompañado de los dos ladrones en alto, y al pie de la Cruz las imágenes de María Señora Nuestra y San Juan Evangelista, la Magdalena y las dos Marías con algunas luces, [...] y estaba así hasta la hora de las tres de la tarde, para lo cual estaba prevenido un insigne predicador, que predicaba el misterio de la Cruz y el descendimiento que de ella se hizo del cuerpo de Jesucristo benditísimo por aquellos santos varones Nicodemo y José de Arimatea; y al tiempo que llegaba el predicador, se levantaban de entre el auditorio cuatro sacerdotes que estaban apercibidos y vestidos con albas y estolas de ornamentos de color negro, y levantaban unas escaleras y las arrimaban a la cruz y los dos de ellos, uno de una parte y otro de otra, subían por ellas a hacer el Descendimiento del Cuerpo de Cristo Nuestro Señor, que estaba en ella; y con la forma conveniente, dando golpes a los clavos, ciñendo el cuerpo con toallas curiosas y apropiadas, con mucha devoción y reverencia bajaban el cuerpo bendito y los otros dos que habían quedado abajo lo recibían y llevaban el Santo Cuerpo, y lo ponían en los brazos de la imagen de la Santísima Virgen, y de su compaña".

ii) El sermón de la Pasión

Tanto en la catedral de León en 1450, como en Jaén entre 1460 y 1470, existen referencias a la pronunciación de un *sermón de la Pasión*, que predicaba el obispo en la catedral de León y que, según se sigue celebran-

---

[71] Sobre estas noticias véase, especialmente, José Gestoso y Pérez, *Sevilla monumental y artística*, Sevilla, 1890, t. II, pp. 283-285. También José María Morillas Alcazar, "Arquitectura efímera en la Catedral de Sevilla: el Monumento Eucarístico", en Leandro Alvarez Rey, José Sánchez Herrero y otros, *Las Cofradías de Sevilla en el siglo XX*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992, pp. 205-207.

[72] Abad Alonso Sánchez Gordillo, *Religiosas Estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*, Sevilla, 1982, pp. 163-165.

do en algunas parroquias zamoranas, envolvía toda la ceremonia del descendimiento el Viernes de la Cruz por la tarde; mientras que en Jaén tenía lugar ese mismo día por la mañana.

Pero la tradición de este sermón del Viernes Santo es más antigua. San Vicente Ferrer (1350-1419)[73], que recorrió las tierras de Murcia, Castilla y León (más difícil es probar su presencia en Andalucía y en Sevilla) entre 1411 y 1412 —Murcia, Librilla, Alhama, Lorca, Molina de Segura, Cieza, Jumilla, Hellín, Tobarra, Chinchilla, Albacete, Balazote, Villaverde, Alcaraz, La Moraleja (¿Moral de Calatrava?), Ciudad Real, monasterio de Santa María del Monte cerca de Consuegra, Los Yébenes, Orgaz, Nambroca, Toledo, Yepes, Ocaña, Borox, Illescas, Ayllón, Valladolid, Simancas, Tordesillas, Medina de Campo, Zamora, Salamanca, Segovia y Caspe[74]— predicó en más de una ocasión este sermón. Conocemos al menos tres: el editado por el padre Canal[75], el predicado en Murcia[76] y el predicado en Toulouse el Viernes Santo de 1416 que duró seis horas y que el *reportator* no lo pudo recoger en su integridad *propter fletum*[77]. Curiosamente este sermón aún está escrito conforme al modelo de la pasión de Cristo, trazado por san Bernardo. El sermón se divide en seis partes que siguen el relato evangélico desde la cena al sepulcro: refección o comida corporal; ligamen personal con su Padre (oración en el huerto); condena humana por cuatro tribunales, Anás, Caifás, Herodes y Pilato; pasión social; muerte corporal y sepultura terrenal, cuya consideración se abre siempre con una prefiguración sacada del Viejo Testamento —la ingestión de la manzana por Adán en el Paraíso—; la vinculación de Adán con el pecado después de comer el fruto prohibido; la condena de Adán a los cuatro elementos —el fuego que quema, el aire que respira, la tierra que tiene que trabajar y el agua para navegar con todos sus peligros—; Adán

---

[73] Coetáneo de san Vicente Ferrer, aunque en el uso de ciertos medios ascéticos opuesto a él, fue el francés Jean Gerson (1363-1429) de quien también poseemos un *Sermón sobre la Pasión*, que pudo ser más un comentario escrito que un sermón pronunciado, pues es muy largo. Jean Gerson, *Oevres Complètes. Vol. VII. L'Oeuvre Française. Sermons et Discours (340-398)*, París-Roma, Desclée, 1968, pp. 449-519.

[74] Pedro M. Cátedra, "La predicación castellana de San Vicente Ferrer", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIX, 1983-1984, p. 238.

[75] M. Canal, *Sermón del Viernes de la Cruz*, Salamanca, 1927.

[76] J. Zarzo y Cuevas, "Sermón de Pasión predicado en Murcia por San Vicente Ferrer", *La Ciudad de Dios*, nº 148, 1927, pp. 122-147.

[77] C. Brunel, "Le Sermon en langue vulgaire prononcé à Toulouse par saint Vicent Ferrer le Vendredi Saint 1416", *Bibliothèque de l'Ecole de Chartres*, CXL, 1954, pp. 5-53.

y Eva expulsados del Paraíso; Adán condenado a la muerte y a la tierra —"Hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás" (Génesis 3, 19)—. Las escenas están tomadas de los Evangelios canónicos y de los apócrifos, especialmente del evangelio de Nicodemo y de la propia imaginación del predicador. Llama la atención el papel importante de la Virgen. María está representada como una mujer entregada a su Hijo, gran predicador. Tiene sirvientes en su casa y celebra todos los viernes, pues en viernes tuvo lugar la Anunciación. Invita a cenar a su casa y se preocupa de sus invitados. Teje y lee la Biblia. Recibe cartas de su sobrino san Juan. Toma parte en el comienzo de la Santa Cena y no se entrega a grandes expresiones de dolor.

iii) La ceremonia del tremolar la bandera del cabildo sobre los fieles en la catedral mientras se cantaba, en las Vísperas, el himno Vexilla Regis

Esta celebración aparece, de manera más completa, en el *Ceremonial Consuetudinario* de la iglesia de Palencia, del doctor Arce (1550)[78]. El deán o presidente del coro, con doce canónigos "puestos los capillos de las capas y tendidas las colas", con el portero delante, tomaba en sus manos un pendón de tafetán negro con una cruz de color rojo en medio, colocada en una vara rematada con una pequeña cruz negra. Al salir de la sacristía se entonaba el primer verso del *Vexilla Regis*, canto a la cruz, estandarte de Cristo, continuando con el segundo y el tercero mientras la procesión se dirigía al altar mayor; al cuarto versículo se arrodillaban —el deán en la grada más alta— mientras se decía el sexto "O Crux, ave", todos se postraban en las gradas y el deán movía el pendón de un lado a otro; así permanecían hasta que se entonaba el *Magnificat*. Luego regresaban todos en silencio, dejando el pendón delante del altar mayor, en una peana. Esta ceremonia se celebraba cinco veces: el sábado y domingo de Pasión, el sábado y domingo de Ramos y el Miércoles Santo, a no ser que, por devoción o presencia del pueblo, se quisiera hacer alguna vez más.

Encontramos esta ceremonia en la catedral de León en 1450. En el *Libro de Cuentas de Fábrica*, el sábado 28 de marzo de 1450, se lee: "Este

---

[78] Dr. Arce, *Ceremonial Consuetudinario de la Iglesia de Palencia*. Manuscrito conservado en el Archivo de la Catedral de Palencia, doc. núm 833 del *Catálogo del Archivo de la Catedral de Palencia*, publicado por Jesús San Martín en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, Palencia, fol. 16.

día di a la judía que tinió el panno de seda de que fiso el pendón de Vexilla Regis de prieto, e a la alfayata de faser que le cosió la Cruz, para seda e filo mrs..."[79]. Indiscutiblemente, se trata de la confección del pendón o estandarte del cabildo, negro y con una cruz en medio, empleado en la ceremonia del canto del *Vexilla Regis*. En la catedral de Sevilla, esta ceremonia está documentada en dos bulas de concesión de indulgencias de 1469 y 1478, aunque en ellas se afirma que en aquella catedral se celebraba "ex antigua et laudabili consuetudine"[80]. En la catedral de Palencia —además de la descripción citada— encontramos, el 1 de abril de 1471, un estatuto en el que se establece que se celebre el "auto de Vexilla Regis" en la Cuaresma, para el que se manda repartir, por prebenda, diez maravedís[81].

En resumen, podemos concluir que esta celebración, representación o "auto" —como lo llaman las actas capitulares de Palencia— se comenzó a celebrar en todas las catedrales castellanas[82] desde mediados del siglo XV en adelante.

iv) El culto creciente de la pasión de Cristo

Por todo lo ya dicho podemos concluir que el culto a la pasión y muerte de Cristo fue en aumento durante los siglos XIV y XV, en Castilla, como en toda la Cristiandad. Añadimos un dato más.

En un documento del arzobispo de Toledo, anteriormente de Sevilla,

---

[79] Archivo de la Catedral de León, doc. núm. 6.371: *Cuentas de Fábrica de la Catedral de León*, 1450, fol. 26.

[80] José Sánchez Herrero y María del Carmen Alvarez Márquez, "Fiestas y devociones en la catedral de Sevilla a través de las concesiones medievales de indulgencias", *Revista Española de Derecho Canónico*, 46, 126, 1989, pp. 131-132.

[81] Archivo de la Catedral de la Palencia. Actas Capitulares, Libro 36: *Libro de Estatutos y Asientos Capitulares. Años 1407-1544*. Estatuto del 1 de abril de 1471. Véase Santiago Francia Lorenzo, *Archivo Capitular de Palencia. Catálogo. Serie II. Volumen II. Actas Capitulares (1468-1500)*, Palencia, 1989, p. 329. Tal y como aparece en esta publicación hay un error pues dice: "Que se haga el auto de 'Vigilia Regis' en la Cuaresma". No hay ninguna "Vigilia Regis" en Cuaresma, sino el canto del himno "Vexilla Regis" como hemos descrito.

[82] Durante los días de la celebración del II Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, en León, tuvimos ocasión de hablar con un canónigo de Astorga, quien nos confirmó la existencia de esta misma ceremonia en las catedrales de Orense y Santiago de Compostela.

don Pedro González de Mendoza, del 21 de noviembre de 1486[83], se habla del culto creciente, en Sevilla, a la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo. Afirma: "Cupientes, igitur, ut altare sub inuocatione Iesus per Antonium Imperialem in Capella Beati Laurencii sancte ecclesie Hispalensis fundatum congruis frequenterur honoribus et a Christi fidelibus iugiter veneretur". ¿De qué altar se trata? José Gestoso y Pérez nos aclara la cuestión cuando, al explicar la capilla de San Laureano (no la de San Lorenzo como, por error, dice el documento que comentamos), afirma: "Por lo que hace al segundo de los altares antiguos contamos con datos más precisos para juzgar de su importancia. Venerábanse en él las efigies de barro cocido de la Resurrección del Señor, con ángeles a los lados y en el basamento un grupo con la Virgen teniendo en sus brazos el cadáver de Cristo, San Juan y la Magdalena; además, al pie, la figura del racionero Antonio Imperial, quien dotó este altar por concesión del Cabildo a 9 de marzo de 1480"[84]. Es claro que, al igual que esta fundación, se produjeron otras muchas, a lo largo del siglo XV, en toda Castilla y, en general, en la península ibérica.

10. La aparición y difusión de las cofradías de la Vera Cruz, como primeras cofradías de penitencia o de Semana Santa

Llegados a este punto, para proceder con un cierto orden cronológico, hemos de hablar de la obra de san Vicente Ferrer O.P, 1350-1419. El santo predicó por el suroeste de Francia, norte de Italia, la corona de Aragón, Murcia, ¿Andalucía? y Castilla. En los sermones, san Vicente Ferrer habla de la penitencia como parte de la conversión interior del hombre hacia Dios, como penitencia sacramental por la que se nos perdonan los pecados y como medio de ascésis externa, en concreto la práctica de la flagelación: "E, por ende, buena gente, dexat la mala vida e los pecados e fazed penitencia, dando de comer a la ánima, vestiendo çiliçio e

[83] Documento 19, 1486, noviembre 21. Guadalajara. Don Pedro González de Mendoza, cardenal de España y arzobispo de Toledo, concede cien días de indulgencia a toda aquella persona que visite, los viernes, el altar que bajo invocación de Jesucristo dotó el racionero Antonio Imperial en la capilla de San Laureano y dé una limosna para la Fábrica de la Iglesia catedral de Sevilla. En José Sánchez Herrero y María del Carmen Alvarez Márquez, *op. cit.*, p. 171.

[84] José Gestoso y Pérez, *op. cit.*, t. II, p. 530.

çiñendo una cuerda sobre la carne e açotándovos con desçiplinas, e ayunar e dormir en tierra e andar descalços, non vestir camisas"[85].

Sabemos que san Vicente Ferrer viajó por Castilla de pueblo en pueblo, junto a una "compañía". Veamos cómo llegó y fue recibido en Toledo el día 30 de junio de 1411, después de haber comido en Nambrona:

> "Primeramente, señor, sabed que él entró aquí en esta çibdat martes postrimero día de junio a ora de Viespras, que avía comido en Nambrona. E salieron quantos avía en la çibdat fasta Santa Ana a lo resçebir a pie porque quesieron, más non por mandado de la çibdat, ca la çibdat en esto no quiso ordenar cosa alguna, por quanto lo acordaron asy los señores de la Iglesia. E ellos non lo resçibieron con proçesión nin en otra manera, por quanto non era perlado nin santo aprovado, nin tal para que segund derecho deviesen reçebir.
>
> E entróençima de un pobre asno e [con] un sombrero pobre de paja de palma en la cabeça, e santiguando e bendeziendo a unos e a otros. E todos nosotros asaz avíamos que fazer en defender que los omes e mugieres non llegasen a él a le besar las manos e ropas. E delante dél venían en proçesión fasta trezientos omes vestidos de pardo de su compañia e fasta dozientas mugieres, todos faziendo muchas oraçiones.
>
> E fuenos asy fasta la Iglesia e entramos todos así dentro e todos, los finojos fincados, dexieron la Salve Regina cantada ante señora santa María la del coro más pequeño, donde se dize la misa mayor. E frey Viçeynte dixo su oración e dio su bendición a todos, e encomendó los de su compañía que los aposentasen"[86].

El proceso de canonización de san Vicente —celebrado en Toulouse pocos años después de la muerte del santo— es muy rico en referencias a la compañía de disciplinantes de san Vicente. El arzobispo de Toulouse declara sobre la devota y solemne procesión de penitencia que se celebraba durante la predicación vicentina, todos los días después de Vísperas. Los penitentes, hombres y mujeres, honestamente vestidos, se disciplinaban con gran devoción y contrición, algunos incluso con azotes de hierro y derramando sangre; durante la procesión entonaban cánticos devotos. Afirma, también, que esta forma de penitencia, que se practicó durante muchos años, fue divulgada por la predicación de san Vicente mucho más

---

[85] Sermón predicado en Ayllón, durante la semana del 13 al 19 de septiembre de 1411. Pedro M. Cátedra, *Sermón, Sociedad y Literatura*, sermón [3], fol. 19r, pp. 289, 136-139.

[86] Pedro M. Cátedra, "La predicación castellana de san Vicente Ferrer", apéndice I: Relación a don Fernando de Antequera de la predicación toledana de San Vicente Ferrer, p. 297.

de lo que se había hecho hasta entonces, de lo que se deduce que no era absolutamente inédita. Por último, parece desprenderse que no todos los que se disciplinaban en la procesión pertenecían a la compañía de manera estable.

Fray Hugo Nigri O.P. testifica también sobre el fervor de los penitentes, hombres, mujeres y niños, que se disciplinaban hasta derramar sangre, exclamando "¡Senyor Deu, misericordia!". Afirma que duró mucho tiempo esta práctica después de la predicación de san Vicente. Similar es el testimonio de Pedro Molinis, prebendado de la iglesia de Toulouse.

Muy interesante es el testimonio de fray Pedro Gauterii O.P., compañero de los que gobernaban a los disciplinantes. Habla este testigo de la severidad de los azotes, da detalles del curso de la procesión en Toulouse por las dependencias de la iglesia conventual, claustro grande y patio. Explica cómo se vestían en lugar retirado para no ser conocidos, cubriéndose con el vestido todo el cuerpo, menos las espaldas. Hasta trescientos disciplinantes hubo en Toulouse entre clérigos, religiosos y seglares.

De la procesión de disciplinantes de Villafranche habla fray Vicente Juan Marcelli O.F.M., quien afirma que la procesión iba precedida de un Santo Cristo y llevaban un pendón con los recuerdos de la pasión pintados. Fray Pedro Mancipii, de la Orden del Carmen, insiste en la continua vigilancia de los socios de san Vicente sobre los penitentes para mantener el orden. Berenguer Alberti, canónigo de la iglesia de Toulouse, afirma que eran muy numerosos los hombres de letras, graduados en Teología o en ambos Derechos que formaban parte de las procesiones de disciplinantes, con gran fervor y compunción de corazón[87].

Unas compañías de flagelantes acompañaron la predicación de san Vicente Ferrer: ¿llegó san Vicente a fundar cofradías de flagelantes? ¿Hasta cuándo se mantuvieron estas compañías de flagelantes?.

Por lo que sabemos hasta este momento, san Vicente habla en sus sermones de penitentes y flagelantes y de compañías de penitentes y de flagelantes. Nutridas compañías de orantes y flagelantes le acompañaban de lugar en lugar pero, reiteramos, ¿llegó san Vicente a fundar cofradías?. Se habla de la regla de una cofradía de penitentes, escrita por san Vicente e impresa en Barcelona en 1547, un siglo después de las noticias que nos trasmiten los testigos del proceso de canonización del santo, en Toulouse. En Zamora, en Medina del Campo —por donde pasó predicando san Vicente Ferrer— existe una cofradía de Nuestra Madre, que curio-

---

[87] J. M. Garganta, *Biografía y Escritos de san Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, pp. 48-51.

samente radica en la iglesia donde predicó el santo dominico y se dice fundada en 1414 pero nunca fue de penitentes.

¿Hasta cuándo duraron estas compañías de flagelantes creadas por san Vicente o debidas a las predicaciones del santo? Los testigos de Toulouse las mencionan a mediados del siglo XV, cuando ya habían desaparecido o estaban a punto de desaparecer.

Ante el auge de las compañías de flagelantes promovidas por la predicación de san Vicente Ferrer, Juan Gerson (1363-1429) —canciller de la universidad de la Sorbona de París, asistente al concilio de Constanza, notable teólogo, elocuente orador y gran místico especulativo y práctico— se creyó en el deber de avisar a san Vicente Ferrer, poniéndole en guardia contra el peligro que le amenazaba de caer en error teológico al sobrevalorar la penitencia corporal y pública. Esta carta pudo influir en el desarrollo de aquellas compañías de flagelantes vicentinas de manera que, ciertamente desde mediados del siglo XV, estas compañías ¿totalmente? desaparecen.

No todo se perdió, continuó la devoción a la pasión y muerte de Cristo, y todo se renovará a finales del siglo XV. Durante el pontificado de Pío II tiene lugar la controversia sobre la sangre de Cristo, de la que ya hemos hablado. Dos hechos se nos muestran. Por una parte, la devoción y los problemas teológicos surgidos en torno a la sangre de Cristo; por otra, las dos corrientes que se producen: los dominicos partidarios de la presencia de la divinidad en la sangre derramada de Cristo y de su devoción —idea previa a los tiempos de san Vicente Ferrer y que se mantuvo tras él— y los franciscanos que, no partidarios de la presencia de la divinidad en la sangre derramada de Cristo, orientarán su devoción a la pasión de Cristo por otro camino. No podemos olvidar que en muchos casos aparecerán las dos devociones juntas.

Cuando fray Francisco de la Róvere O.F.M. llegue a Papa con el nombre de Sixto IV (1471-1484), se mostrará partidario de la doctrina de la Concepción Inmaculada, sin pretender oficializar el decreto del concilio cismático de Basilea —que señalaba dicha doctrina como "opinión piadosa y conforme con el culto de la Iglesia y con la fe católica"— concedió indulgencias a los que celebraran esta festividad y aprobó el oficio *Sicut Lilium* por constitución apostólica de 1476.

Desde mediados del siglo XV se van a difundir, promovidas por los franciscanos y en los conventos de franciscanos, las cofradías de la Vera Cruz, Santa Cruz o la Cruz. Es esta la primera cofradía que —contemplando los dolores que Jesús padeció a lo largo de su pasión— los imita, flagelándose públicamente sus hermanos y cofrades durante la procesión de penitencia en la noche del Jueves al Viernes Santo. ¿Cuándo comenzaron?

En las diócesis castellanas, las noticias relativas a la fundación de la cofradía de la Santa Vera Cruz son de finales del siglo XV y comienzos del XVI. En Valladolid, los cofrades de la Vera Cruz, el 14 de marzo de 1498 pidieron, al corregidor y regimiento, ayuda para "facer el umilladero que se a de facer en la Puerta del Campo, donde está puesta la Cruz". En Salamanca ya existía en 1506; en 1508 el Papa Julio II concedía una bula de gracias e indulgencias a la "congregación de los disciplinantes" que había sido instituida "desde hace pocos años".

Las noticias relativas a Zamora (ciudad y diócesis) son muy abundantes. En El Perdigón existía una cofradía del Santo Crucifijo, Santa Cruz y San Miguel, de la que poseemos sus constituciones, escritas el jueves 23 de septiembre de 1484; es la última cofradía creada en torno a la celebración gloriosa de la Vera Cruz (3 de mayo) en la que no figuran procesiones durante los días de Semana Santa. En la ciudad de Zamora se duda si un documento de 1494 se refiere a la cofradía de la Vera Cruz —que ciertamente ya existía en 1508— y en 1513 se cita una cofradía de disciplinantes. La cofradía de la Vera Cruz de Villalpando se fundó en 1501. A la cofradía de la Vera Cruz de Alcañices concedía en 1515 una bula el Papa León X y se hallaba situada en la capilla de la Vera Cruz, fundada en la iglesia parroquial de Santa María "de tiempo inmemorial" con anterioridad a la llegada de los franciscanos a dicha villa[88].

Sin duda, el documento más importante son las ordenanzas de la cofradía de la Vera Cruz de Tagarabuena de 1524; es el primer documento, de los hallados hasta el presente, que describe la procesión de la cofradía de la Vera Cruz en la noche del Jueves al Viernes Santo:

> "24. De los disciplinantes del Jueves de la Cruz.
>
> Item, hordenamos que en cada un año por el Jueves de la Cena el nuestro abad sea pregado de mandar convidar la cofradía e faser sobre ello cabildo general quince días antes del Jueves de la Cena, que todos los cofrades sean confessados antes que entremos en la procesyón e disciplina e el que no viniere confesado que pague una libra de çera e que esté a emienda del cabildo. E que todos vengan el dicho día del Jueves de la Çena a las tres a la dicha yglesia de Sant Juan con sus disciplinas e otros aparejos que fueren menester, e que nos despoyemos en el lugar donde nuestro abad e mayordomo e deputados mandaren e de allí salgamos con nuestra procesión honesta e hordenadamente, e que vamos todos los lugares que

---

[88] José Sánchez Herrero, *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, León, 1978, pp. 458-480.

por nosotros están ordenados con nuestra Cruz delante e dos niños con dos hachas o cirios a par de la Cruz alumbrando e cantando disiendo a altos voces en remembrança de la Pasión de Nuestro Señor Jesuchristo Amen. E nosotros disciplinándonos, e el cofrade que en esta procesión de disciplina no viniere, que pague tres libras de çera e esté a emienda de cabildo, salvo sy tuviere legítima cabsa o mostrare como no deba disciplinar. Y el que alguna cosa deshonesta en este acto fesiere que pague una libra de çera. E que si alguna señal llevare o fesiere en la procesyón, pague dos libras de çera. E este nuestro abad tenga vino para nos labar las espaldas. E el que saliere con la camisa o sábana vestida y no la quitare donde la viste para se disciplinar y la lebare vestida a su casa o a otro lugar, fuera de la yglesia, que pague dos libras de çera. E el que no se disciplinare por alguna enfermedad que tenga, que tome la vara y que rija la procesión o faga lo que el abad le mande. E el que el Jueves de la Çena no se disciplinare, que cumpla la disciplina el día de la Sancta Cruz de Mayo so las mismas penas sobre dichas e que todavia esté a enmienda de cabildo"[89].

En Andalucía se nos plantean diferentes problemas para los que aún no poseemos una solución definitiva. Las preguntas que nos hacemos son las siguientes: ¿cuándo se fundaron las primeras cofradías de la Vera Cruz? ¿Cuándo se aprobaron oficialmente por primera vez las reglas de las cofradías de la Vera Cruz? ¿Existieron cofradías de la Precisosa Sangre y cuál fue la fecha de su fundación? ¿Cuándo se aprobaron oficialmente por primera vez las reglas de las cofradías de la Preciosa Sangre? ¿Qué relación pudo existir entre unas y otras cofradías?

Se afirma que la cofradía de la Vera Cruz y Sangre de Sevilla se fundó el 9 de mayo de 1448, aunque sus reglas no fueron aprobadas hasta el 18 de mayo de 1538. La regla de la cofradía de la Santísima Vera Cruz y Sangre de Jesucristo de Castilleja de la Cuesta (Sevilla) hace referencia a que esta cofradía había sido fundada en 1478 —si bien no está claro que aluda a Castilleja—, aunque dicha regla había sido elaborada en 1533. Se afirma que la cofradía de la Vera Cruz de Utrera se fundó en 1480, aunque sus reglas no fueron aprobadas hasta el 11 de enero de 1546. Finalmente, la regla de la cofradía de la Vera Cruz de Ecija, compuesta de 61 capítulos, fue aprobada el 29 de junio de 1573 —sin embargo, el capítulo primero hace constar que se escribió el 16 de octubre de 1519 y, el 54, en

---

[89] Las constituciones de la cofradía del Santo Crucifijo, Santa Cruz y San Miguel de El Perdigón, jueves, 23 de septiembre de 1484, en Archivo Diocesano de Zamora, Palacio Episcopal, 270.40. Las de la cofradía de la Vera Cruz de Tagarabuena, 1524, en el mismo archivo, 226.37, Parroquia de San Juan.

1520—. En su capítulo primero se habla de dos maneras de cofrades: los de luz "que no han de ser obligados a la disciplina" y que están al "servicio de los disciplinantes" y los de sangre[90].

Además de estas cofradías de la Vera Cruz, en Sevilla se fundó, en 1441 o en 1480, una cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo, cuyas reglas no fueron aprobadas sino en 1581 —según estas reglas se celebraba la estación de penitencia con cofrades de luz y de sangre, de lo que ya hablamos—.

Por último, hemos de constatar —como ya indirectamente lo hemos indicado— que hubo cofradías que unieron ambas titulaciones:

1533	Castilleja de la Cuesta. Cofradía de la Santísima Vera Cruz y Sangre de Jesucristo.
1538	Sevilla. Cofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre de Jesucristo.
1545	Antequera. Cofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre de Jesucristo.
1553	Ecija. Cofradía del Santísimo Crucifijo y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo.
1579	Ecija. Cofradía de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, Oración del Huerto y Sangre de Jesucristo.

En resumen, podemos concluir que las cofradías de la Vera Cruz fueron las únicas que se fundaron en Andalucía —salvo el caso de Sevilla, donde también se fundó la del Cristo de la Sangre, desde mediados del siglo XV—. Las cofradías de la Vera Cruz incluyeron también la devoción a la sangre de Cristo. Unas y otra comenzaron sus estaciones de penitencia o procesión, incluyendo los cofrades de sangre o flagelantes, hacia 1520.

Pero en 1530 aún no estaban superadas todas las dificultades. Entre los cofrades de la Vera Cruz de Toledo se produce, por estos años treinta del siglo XVI, una gran inquietud al tener conocimiento de las objeciones que Juan Gerson había puesto a la penitencia corporal y pública, a lo que ya nos hemos referido. Movidos por esta situación, se decide solicitar del cardenal español Francisco de Quiñones —antiguo ministro general de la

---

[90] *Ciento diez Reglas de Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, Madrid, Deimos, 1995: IV. Cofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre de Jesucristo, Sevilla, 1538; XL. Cofradía de la Santísima Vera Cruz y Sangre de Jesucristo. Castilleja de la Cuesta, 1533; XLVI. Cofradía de la Santa Vera Cruz, Ecija, 1519-1520, 1573.

Orden Franciscana (1523-1528), creado cardenal en 1527— y del doct Pedro Ortiz —representante de Carlos V en Roma para la causa matr monial de su tía Catalina, reina de Inglaterra— una aclaración a los re paros de Gerson. El cardenal Quiñones y el doctor Ortiz formularon l cuestión ante Paulo III.

En respuesta a todo ello, el doctor Ortiz escribe una carta, fechada e Roma el 5 de febrero de 1536, que confirma y suscribe la inquietud, au ténticamente espiritual, de los cofrades de la Vera Cruz —quienes co recto sentido cristiano buscaban la base teológica de sus prácticas devo cionales—. La carta tiene dos partes, en la primera se señalan las cir cunstancias que harían reprobable la disciplina penitencial y justifica rían, por consiguiente, la acusación. En la segunda, indica las motivacio nes que justifican plenamente el uso de la disciplina penitencial.

La carta del doctor Ortiz incluye, al final, un escrito del cardenal Fran cisco de Quiñones del 7 de enero del mismo año, que recoge a su vez un *vivae vocis oraculo* de Paulo III, por el que este Papa concede diversas indulgencias a todos los cofrades (los de disciplina y los de luz), de ambos sexos, de todas las cofradías de disciplinantes o de la Santa Cruz o de Penitencia —de las tres maneras son designadas en el documento— si cumplen con las siguientes condiciones: acompañar la procesión del Vier nes Santo, disciplinándose o alumbrando, arrepentidos y confesados de sus pecados o con propósito de confesarlos. Las indulgencias, plenarias o no, eran ganadas por quienes visitaban personalmente las iglesias de Roma el día de Viernes Santo.

Este es o son los documentos. No hay ninguna bula ni escrito de Paulo III, sino sólo este *vivae vocis oraculo*, recogido en el documento del carde nal franciscano y concedido a todos los cofrades —no sólo a los de Tole do—. De Toledo pasó una copia a Sevilla, adonde llegó el 15 de mayo de 1536 y de Sevilla a todos los lugares del arzobispado. También se trasladó a Córdoba y a las diócesis al norte de Toledo, así lo encontramos en la parroquia de Bercianos (Zamora), no constituyendo pero sí estimulando la cofradía de la Cruz[91]. A partir de 1536, las cofradías de la Vera Cruz —incluyendo la procesión con los hermanos de luz y de sangre, penitentes o disciplinantes— se difunden por toda España.

Así hemos llegado a 1536 y hemos afirmado que, a partir de entonces, las cofradías de la Vera Cruz o Santa Cruz o la Cruz se extienden por toda España. Por toda España menos por el reino de Valencia, a excepción de

---

[91] F. Rodríguez Pascual, *Pasión y muerte en Aliste. Santo Entierro en Bercianos*, Zamora, 1983.

esa cofradía de la Vera Cruz de Játiva, fundada en 1333. Coincidiendo con el auge de las cofradías de la Vera Cruz de Castilla y Andalucía a partir de 1536, se produce un movimiento similar en Valencia con una cofradía muy parecida, la de la sangre de Cristo. Según recoge María Milagros Cárcel Ortí, un portento ocurrido en Mislata estaría en el origen del culto a la Preciosísima Sangre de Cristo, cuya fiesta se comenzaría a celebrar antes de 1535. La devoción se extiende a la ciudad de Valencia, donde se funda una cofradía en la parroquia de San Miguel y San Dionisio, en el arrabal de la Villa Nueva, cuyas constituciones fueron aprobadas por Gaspar Rubio, doctor en cánones y vicario general, el 15 de marzo de 1535. El 11 de marzo de 1538 compraron la iglesia del Hospital de la Reina, donde construyeron su iglesia de la Sangre. Al crecer esta devoción se solicitó de Paulo III, el mismo Papa al que recurren los cofrades de la Vera Cruz, por parte de don Melchor de Perellós, la institución de la fiesta, a lo que accedió dicho pontífice por bula del 14 de abril de 1540[92]. Nosotros hemos hallado esta cofradía en Vilanova, 1535; Alcoy, 1544; Cullera, 1546; Manises, 1566 —aunque se fundó con anterioridad—; Segorbe, 1597; en Gandía y en la parroquia de San Martín de Valencia existía antes de 1617.

En cuanto a sus cultos y actos piadosos, la cofradía de la Vera Cruz de Játiva de 1333 no incluye otra cosa para el Jueves Santo que dar de comer a trece pobres. A partir de la cofradía de los pellejeros de Valencia (1392), se recuerda que "Jesús tomó muerte y pasión por el humanal linaje". En las cofradías de Santa María de Alcoy y Biar (1494), sus cofrades rezarían todos los viernes cinco padrenuestros y siete avemarías en honor y reverencia de la pasión de Jesucristo y, todos los sábados, siete padrenuestros y siete avemarías en honor y reverencia de los siete gozos de Nuestra Señora la gloriosa Virgen María. En las cofradías de la Sangre de Cristo de 1535 en adelante se incluye la reunión o procesión del Jueves Santo con los cofrades de luz y de sangre, que se disciplinan, llevan una imagen de bulto "de piedad" del Redentor, el escudo blanco con cinco llagas (similar al escudo de las cofradías de la Vera Cruz castellanas y andaluzas). Al ser cofradías de la Sangre de Cristo, su fiesta tenía lugar el día de la primera sangre derramada por Jesús, el día de la Circuncisión y Sangre[93].

---

[92] María Milagros Cárcel Orti, "Capítulos de la cofradía de la Sangre de Cullera", *Quaderns de Sueca*, III, 1982, pp. 81-93.

[93] José Sánchez Herrero, "Las cofradías alicantinas y valencianas y su evolución durante los siglos XIII al XVI", en *1492. En el umbral de la Modernidad*, Generalitat Valenciana, 1994, pp. 320-321.

Un último dato: se afirma que, en 1547, fue impresa en Barcelona u regla que san Vicente Ferrer escribiera para sus disciplinantes, *Ordi cions y establisments para la cofraria de la Preciosa Sanch de J. C. a medada dels disciplinants*[94], pero no se conocen estas reglas. Sin du debe tratarse de las reglas de una cofradía de la Preciosa Sangre, pe ¿fundada por san Vicente Ferrer o de las que en el reino valenciano pro feraron a partir de 1535? No podemos olvidar, de todos modos, la relac de los dominicos desde mediados del siglo XV, ¿quizás el mismo san V cente?, con la Preciosa Sangre.

Regresemos, para concluir, a Andalucía y a Sevilla. El Via Crucis qu como vimos, pudo iniciarse en el convento dominicano de Escalaceli, s tuado en la sierra de Córdoba, allá por 1425, llegó a Sevilla en 1521. S iniciador fue el marqués de Tarifa, don Fadrique Enríquez de Riber quien a su regreso de Tierra Santa —adonde viajó de 1518 a 1520— obt nidas las licencias necesarias, comenzó a practicar el camino de la Cru Su recorrido iba desde la puerta de su palacio hasta el humilladero de Cruz del Campo, cumpliéndose así los 1.321 pasos (997,13 metros) qu separaban, en Jerusalén, la residencia de Pilato del Calvario. Debía ten entonces doce estaciones que fueron señaladas por cruces y altares port tiles a lo largo del recorrido[95]. El humilladero había sido construido, e 1482, por don Diego de Merlo, asistente de Sevilla[96].

Todo ese conjunto de elementos más o menos dispersos van a confl en una cofradía, la de la Santa Vera Cruz, con esta sola advocación unida a la de la Sangre, a partir del segundo cuarto del siglo XVI. Esta e la primera cofradía de Semana Santa o de pasión o de disciplina, no sól de Andalucía sino de España entera, la más común y extendida y mode para todas las demás cofradías de Semana Santa con otras titulaciones advocaciones. Hemos de recordar que entendemos por cofradía de Sema na Santa o de pasión o de disciplina, aquélla que une dos elementos: con templación de la pasión de Cristo y sus dolores e imitación pública de lo mismos mediante una procesión en la que participan flagelantes.

En la actualidad poseemos, para Andalucía, una colección de cient diez reglas de cofradías de los siglos XIV, XV y XVI[97] que nos permite

---

[94] J.M. de Garganta, *op. cit.*, p. 49.

[95] *Anales Eclesiásticos y Seculares... de Sevilla...*, formados por don Diego Ortiz de Zúñig Madrid, 1796, t. III (edición de Sevilla, 1988), año 1521, 5, p. 327.

[96] *Anales Eclesiásticos y Seculares... de Sevilla*, año 1482, 1, t. III, p. 116.

[97] *Ciento diez Reglas de Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, obra dirigida por Jos Sánchez Herrero, C.E.I.R.A.5, dos vols. (Madrid, Deimos, de próxima aparición).

proceder documentadamente y no sólo a través de afirmaciones y rumores indocumentados. Para toda Andalucía poseemos 109 reglas de las que 54 (49,54%) son de Semana Santa. Pero no hay ninguna de Semana Santa en los siglos XIV y XV y las primeras serán las de la Vera Cruz de Ecija (1519-1520), Castilleja de la Cuesta (1533) y Sevilla (1538). Por otra parte, sobre las 54 de Semana Santa, 20 (37,03%) son de la Vera Cruz.

Estudiamos, más en concreto, el caso de la diócesis actual y ciudad de Sevilla. Para la actual diócesis de Sevilla contamos con 78 reglas, de las que 36 (46,15%) son de Semana Santa. De estas 36, once (30,55%) son de la Vera Cruz. Nuestra tesis es: la primera regla de cofradía de Semana Santa que se redactó en la ciudad de Sevilla pudo ser la regla de la cofradía de la Vera Cruz y Sangre de Jesucristo, con especial devoción a las Cinco Llagas, aprobada en 1538. Ella influyó no sólo en la mayoría de las reglas de las cofradías de la Vera Cruz, que vienen a ser como una copia de la regla de la ciudad de Sevilla —Ecija (1519 y/o 1573), Castilleja de la Cuesta (1533) y verdadera copia de la de Sevilla, Cabra (1541-1557), Antequera (1545), Olivares (1552), etc.— sino en otras cofradías de Semana Santa con otras advocaciones —Quinta Angustia de Nuestra Señora Santa María (1541); Trinidad, también denominada "Hermandad en Nuestro Salvador Iesuchristo y en la Bienaventurada Virgen Nuestra Señora y en las Cinco Llagas que Nuestro Señor padeció en el árbol de la Vera Cruz" (1544); Presiosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo (1581)— y en otras cofradías "de gloria" que incorporaron la disciplina penitencial y pasaron a procesionar en Semana Santa —Pura y Limpia Conçepción de Nuestra Señora (1549), todas de Sevilla—. Bien es verdad que debemos admitir la existencia de cofradías de Semana Santa sevillanas, siempre cronológicamente posteriores a las de la Vera Cruz, que siguieron el mismo modo penitencial pero no la influencia de la regla de la Vera Cruz: cofradía de la Vera Cruz de Carmona (1545), cofradía de Nuestra Señora de la Piedad o Negritos (1558), cofradía de Nuestra Señora de la O (1566), cofradía de la Verónica (1558) —las tres de Sevilla— y cofradías de Semana Santa sevillanas que siguieron otro modo penitencial —cofradía del Dulcísimo Jesús Nazareno y Santísima Cruz de Jerusalén de Sevilla (1564, 1567, 1578) en la que no hay hermanos de luz y de sangre, sino que todos van descalzos, con una soga de esparto y una cruz al hombro—.

PECADOS Y VISIONES INFERNALES EN EL SIGLO XIII

NORA M. GÓMEZ
(Universidad de Buenos Aires)

I

Abordar el tema del pecado en términos medievales occidentales, nos lleva a considerar el problema del *mal* en un mundo creado por un Dios infinitamente bueno y poderoso: tal cuestión suscitó respuestas monistas y dualistas.

En el pensamiento judío de la era pre-profética, Dios era el responsable de la totalidad del cosmos y era percibido como una coincidencia de opuestos: luz-oscuridad, bien-mal. Los hebreos de la era profética cambiaron gradualmente el concepto anterior por un Dios exclusivamente bueno y percibieron el mal como ajeno a su naturaleza; se fueron inclinando hacia un dualismo e interpretaron el cosmos como un campo de batalla entre el bien y mal. Enoch y Zacarías vislumbraron la imagen de Satán. En Jueces, Samuel y Reyes I, un mensajero de Dios (*mal'ak*) se transforma en el ángel del mal. El Dios bueno se distanciaba del diablo malo, una solución dualista que contradecía la premisa monoteísta de la religión hebrea.

El judaísmo rabínico de la era cristiana rechazó esta solución e insistió en la unidad del único Dios benevolente. El mal resultaba del estado imperfecto del mundo: en cada hombre hay una tendencia al bien y una al mal, quien siga los preceptos de la Tora, se aparta del mal.

En cuanto a la concepción infernal, las fuentes veterotestamentarias reconocen la existencia de un lugar común, donde van los buenos y los

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

malos, sin castigo ni posibilidad de resurrección: el *seol*, el país del olvido y del silencio, húmedo y oscuro. La literatura apócrifa judía será la que más se explaye al respecto: el libro del pseudo-Enós, el Apocalipsis de Baruc y los libros de Esdras describen con precisión los lugares infernales y la tortura con fuego. La idea de infierno se impuso en el mundo judío del siglo I y II d.C.

En el Nuevo Testamento, las ideas que se manejaron con respecto al mal y a su personificación en la figura del diablo derivan, fundamentalmente, del pensamiento judío pero se "fijó el concepto de un modo más coherente: el diablo es un ángel caído por su pecado de soberbia, es el jefe de un ejército demoníaco y de todos los poderes malignos"[1]. A partir del pecado de Adán y Eva aumentó su poder en este mundo. Responde a distintos nombres: Satán, Diablo, Belcebú, Enemigo, Tentador, Acusador, Maligno. Cristo fue enviado para vencerlo y reconciliar la humanidad con Dios; pero como Satán es pecador y embustero tienta al Hijo para obstruir su rol. Actúa por tentación y posesión; los demonios que lo acompañan derivan de espíritus malignos menores del Cercano Oriente pero el diablo deriva directamente del mensajero hebreo (*mal'ak*). Se lo identificó con Leviatán y con Rahab[2].

En cuanto a su morada definitiva, en las Epístolas de san Pablo y san Pedro se nota una preocupación por el más allá pero no se menciona el lugar infernal. San Marcos alude a un lugar y lo denomina *gehena*, que era un sitio real en las afueras de Jerusalén donde ardían las ofrendas del Baal cananeo y era, además, un vertedero público. Juan y Lucas presumen la existencia de un lugar envuelto en llamas de fuego y azufre. Sólo Mateo[3] habla específicamente de las puertas del infierno, del juicio condenatorio, de un lugar de tinieblas y fuego eterno.

Estas escasas alusiones evangélicas no satisficieron la curiosidad y preocupación de los fieles: una extensa literatura extracanónica o apócrifa proporciona la información. El Apocalipsis de Pedro (c. 120-150), con una indudable influencia de mazdeísmo y orfismo, hace una descripción precisa, detallada y sádica de las penas infernales. El Pastor de Hermas (c. 140) aporta una visión más profética y simbólica. Los Evangelios Apócrifos relatan el descenso de Cristo al infierno y abundan en diálogos y

---

[1] Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las Tinieblas*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1994, p. 71.

[2] Job, XXVI, 12 y XLI, 6 a 26.

[3] San Mateo, IV, 30 y XXV, 31 a 46.

escenas entre Satán y Hades. El popularísimo Apocalipsis de Pablo (c. 240) relata el viaje del apóstol en compañía de un ángel. Con muchos elementos mitológicos egipcios y orientales, describe la geografía terrorífica del lugar, los ríos de fuego, los pozos llameantes, los abismos sulfurosos. Detalla las penas específicas para cada pecado.

De esos textos del siglo III d.C., se desprende lo que podríamos denominar la visión *popular* del infierno, tal vez demasiado exhuberante y fantasioso, donde el sufrimiento no tiene límite. Tuvo una amplia recepción en los sermones clericales, que utilizaron estas imágenes terribles para persuadir acerca de los inconvenientes de una vida pecaminosa. Esta visión popular provocó la hilaridad y el sarcasmo de intelectuales paganos y esto puso de manifiesto la necesidad de racionalizar las creencias y defender la fe con otras argumentaciones.

Los Padres apologistas del siglo III[4] comenzaron la tarea de una reflexión lógica y analítico-teológica: categorizaron los poderes del mal; el principio del mal radicaba en el pecado de soberbia de Satán, el primer pecador, quien incitaba al paganismo, idolatría, apostasía y herejía (en esto queda implícita la respuesta de los Padres frente al gnosticismo y otras sectas). Diferenciaron entre un infierno provisorio y otro eterno después del Juicio.

De la misma época, pero con sede en Alejandría, los Padres origenistas[5], muy influidos por el neoplatonismo plotiniano, adoptan una postura netamente monista: Dios creó el cosmos y los seres libres; el ángel Lucifer eligió pecar y, por ello, fue expulsado del cielo: es la fuente de todo mal. El hombre, al pecar libremente, se pone al margen de la armonía creada por Dios. Orígenes resuelve el problema del infierno y el castigo, con su teoría de la apocatástasis: todo volverá a su estado primigenio.

Esta corriente de pensamiento, un tanto indulgente para los castigos, dio lugar a una postura más rigorista[6]: la función punitiva del infierno prevalece sobre la curativa; los tormentos serán eternos para los pecadores, el fuego actuará sobre cuerpo y alma.

San Agustín sintetiza las hipótesis precedentes y sienta las bases para la doctrina oficial de la Iglesia con respecto al mal y a su príncipe. Dios creó el cosmos como acto de bondad, creó seres provistos de libre albedrío: éste es el mayor bien pero también implica poder elegir el mal. En uso

---

[4] San Justino, san Ireneo, Minucio Felix, Tertuliano.

[5] Orígenes de Alejandría, Clemente de Alejandría, Dídimo el ciego, Gregorio de Nisa.

[6] San Cipriano, Hipólito de Roma, Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo.

pleno de su libertad, Adán y Eva pecan, sin intervención del diablo. La humanidad quedó condenada; sólo el bautismo y la Encarnación dan la posibilidad de salvación. Los pecadores irán a un infierno provisorio y purificador pero, después del Juicio Final, el condenado sufrirá castigo eterno. San Agustín desestima por completo las creencias populares sobre el infierno y acusa a los textos apócrifos de ser fábulas falsas.

Esa versión *teológica* del infierno, elaborada por los Padres de la Iglesia occidental del siglo II al V —apoyada en la revelación escrituraria, con influencias conceptuales neoplatónicas, con divergencias y semejanzas entre sí— quedará estructurada, oficializada y definida por siglos. Los concilios y edictos justinianeos del siglo VI la formularán como doctrina oficial sobre el infierno: "la doctrina cristiana clásica ya estaba establecida [...] su naturaleza semidualista contenía inconsistencias que desafiarían constantemente a los pensadores cristianos"[7].

Paralelamente, se irá forjando una visión *monástica* de las moradas infernales. Las experiencias de los anacoretas del desierto, sus relatos de combates librados con el diablo, aportaron caracteres de su personalidad y comportamiento. El demonio actúa por medio de tentaciones, fantasías y alucinaciones; se presenta bajo distintas apariencias, con un aspecto terrorífico y grotesco.

Los monjes de los siglos siguientes, formados en la lectura bíblica, con una existencia ascética y conventual, derivan su diabología de aquellos relatos. También adoptan creencias populares; el diablo y sus huestes devastadoras del bien ocupan un muy importante lugar en sus meditaciones y sermones. Utilizaron el miedo al infierno como instrumento pastoral.

Buena acogida tuvieron las visiones infernales del ámbito anglosajón: los relatos de Beda y el *Viaje de San Brandan* aportan gran abundancia de detalles e imágenes visuales y olfativas. Los monjes de época carolingia centraron su prédica en el temor al infierno, éste ya no era sólo para paganos, impíos y no bautizados. Los libros penitenciales —usados por los confesores— establecen la pena para cada pecado. El clero fomenta las imágenes terribles del infierno popular y visionario: las usa deliberadamente como arma de adoctrinamiento y conversión.

Los monjes del Císter usan el tema infernal a modo de *exempla*, en sus escritos y homilías. Esteban de Borbón elabora una teoría sistemática de la pastoral del miedo en diez puntos.

En el siglo XII se agregan nuevos viajes y visiones: el de Alberico de

---

[7] Russell, *op. cit.*, p. 145.

Settefrati (c. 1130), la *Visión de Thurchill*, la de Thungdal (c. 1150), el *Purgatorio de San Patricio* (c. 1190-1210). Ofrecen abundancia de imágenes populares, todo muy pormenorizado, con detalle de la fauna y flora subterránea, fuegos purgativos y castigos eternos.

Frente al terror sembrado por la prédica clerical, la leyenda y el folclore presentaron al diablo ridículo e impotente, con varias personalidades y nombres, aspecto deforme, sus rodillas hacia atrás, rostro en el abdomen, cuernos, cola, alas malformadas, pezuñas y pelo de cabra. En los relatos populares, la gente simple solía derrotar al diablo con astucia e inteligencia. También la figura diabólica fue vehículo para la crítica irónica de la sociedad.

En definitiva, el príncipe de las tinieblas y su morada infernal fue revelado en las Escrituras, popularizado en textos apócrifos, racionalizado e intelectualizado en medios teológicos, utilizado en sermones clericales y en la literatura popular: razones por las cuales "en el siglo XII el infierno es el lugar mejor conocido de la cristiandad"[8].

Debemos completar este panorama con algunos ajustes escolásticos del siglo XII y XIII: mediante la aplicación estricta y formal de la razón a la teología, filosofía y derecho canónico, se construyeron precisos sistemas dialécticos. El resurgimiento de la ética aristotélica debilita el papel de Satanás en la teología.

Los canonistas Graciano y Pedro Lombardo establecieron grados de maldad y categorías de condenados. Anselmo de Laón, Alano de Lille, Hugo de St. Victor elaboran una teología del pecado, distinguiendo faltas veniales y mortales: orgullo, codicia y lujuria son los tres pecados más graves y los que causan mayor número de condenas infernales. Por el contrario, "para salvarse hay que ser humilde, pobre y puro"[9].

En estos siglos se oficializa el concepto de purgatorio, ya presente en los Padres como infierno provisional; mediante oraciones, fundaciones piadosas y donaciones, los pecados se pueden transformar en un medio de redención.

La escolástica del siglo XIII hará una gran depuración y clasificación de los lugares infernales. Rechaza de plano todos los elementos proporcionados por la literatura apócrifa; dejan de lado las imágenes populares y folclóricas, las visiones y viajes anglosajones. Abre una brecha profunda e irreconciliable entre el infierno *popular* y el *teológico*.

---

[8] Georges Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 195.

[9] *Ibid.*, p. 229.

Tomás de Aquino, después de afirmar la existencia de Dios mediante cinco pruebas, sostiene que El es el único responsable del cosmos y no puede existir un principio del mal independiente. El mal moral se pone en acto por el ejercicio del libre albedrío. El diablo puede tentarnos pero nunca forzarnos a pecar: el pecador es la causa directa e indiscutible del pecado cometido. En lo concerniente al infierno, se remite a las Escrituras, éstas confirman la eternidad de las penas y castigos de los condenados por el Juicio Final.

II

Las consideraciones teóricas precedentes nos proporcionan el marco teológico, filosófico y doctrinal en que se fue desarrollando el problema del mal, el pecado y su posterior castigo infernal.

El arte medieval trasladará visualmente estos conceptos en determinados temas iconográficos. Más allá de dualismos y monismos, la noción del *mal* sólo pudo ser representada en contraposición con el *bien*; de esta manera se mostró la eterna tensión espiritual en que se debate el hombre.

En el siglo V, Prudencio desarrolló una alegoría para representar el *bellum spirituale*, alegoría basada en la metáfora paulina de batalla física,. Su poema épico, *Psicomaquia*, fue tempranamente ilustrado: las *Virtudes* y los *Vicios* personificaron la polaridad bien-mal, Dios-Satán. Las virtudes son siete vírgenes guerreras enfrentadas cuerpo a cuerpo con los siete vicios, en igualdad de condiciones y tamaño. Esta alegoría iconográfica influyó notoriamente en la ilustración de manuscritos en los siglos siguientes. Las virtudes: "*fortaleza*, *prudencia*, *templanza*, *justicia*, *fe*, *esperanza* y *caridad*, indefectiblemente triunfan [en las escenas narrativas] sobre los vicios, los siete pecados capitales gregorianos: *soberbia*, *ira*, *envidia*, *avaricia*, *acedia*, *gula* y *lujuria*"[10].

En el período románico, el tema se independiza de su contexto literario: figuras aisladas de virtudes triunfantes aplastan con su pie a los vicios, representados como monstruos, figuras grotescas que se retuercen en movimientos convulsivos: "las virtudes son atributos de la divina Majestad y los demonios que expiran a sus pies son representantes de

---

[10] Jennifer O'Reilly, *Studies in the Iconography of the Virtues and Vices in the Middle Age*, Londres, Garland, 1988, p. 43.

[11] Joanne S. Norman, *Metamorphoses of an Allegory*, Nueva York, Peter Lang, 1988, p. 258.

Satán y sus seguidores, un paralelo con Cristo que venció el león y el dragón bajo sus pies"[11].

El tema aparece en arquivoltas y capiteles de iglesias del sudoeste francés y también como subtema de escenas apocalípticas.

A principios del siglo XIII, el énfasis puesto en el sacramento de la penitencia y el examen de conciencia (promulgado por el IV concilio de Letrán) proveyó de un enfoque psicológico al tratamiento iconográfico de las virtudes y los vicios: se hizo hincapié en el castigo del vicio. La prédica clerical se ocupará de que el hombre tome conciencia de sus pecados; el arte impondrá imágenes concretas: Templanza hiere los ojos de Lujuria, Sobriedad ataca a Ira, etc. El motivo aparecerá como subtema del Juicio Final: las triunfantes virtudes teologales y cardinales —en un contexto didáctico y devocional— en arquivoltas y zócalos de las catedrales góticas.

El arte provee un nuevo motivo iconográfico: *el árbol de los Vicios y Virtudes*, es decir, se figuran árboles en páginas contrapuestas para hacer totalmente comprensible el sistema ético. Esta representación encuentra su fundamento teórico en Hugo de St. Victor: *De Fructibus carnis et spiritus*. El árbol de las virtudes fue equiparado al árbol de la vida, a los frutos del espíritu, a la Iglesia. El de los vicios con la muerte, los frutos de la carne, la Sinagoga.

El árbol de la vida fue asociado con la escalera: por las virtudes se asciende a Dios. La escalera del sueño de Jacob[12] se vinculó con los doce grados de humildad de san Benito, con los ejercicios espirituales de Juan Clímaco. Es, en definitiva, una *scala paradisi* pero no es un ascenso libre y sin obstáculos. En un fresco de la iglesia de Chaldon, en Surrey (c. 1200) (Fig. 1), lo que debería ser una imagen triunfal del camino ascendente se ve totalmente superada por su contrapartida: el mundo de ultratumba. La escalera apoya directamente en el infierno, las tres cuartas partes del fresco son escenas punitivas: estamos ante una original visión infernal, más aún, ante el tan esperado Juicio Final.

Iconográficamente hablando, hemos pasado de la representación bien-mal, Virtudes-Vicios, a la plasmación visual de los castigos consecuentes de los pecados.

En el registro superior izquierdo se desarrolla la escena de la psicóstasis, el arcángel Miguel sostiene la balanza que determinará el peso de las buenas acciones y de las malas. En los registros inferiores, los condenados por sus pecados son atormentados por el diablo y su ejército de demonios: las almas en el caldero hirviendo, caminando sobre clavos y

---

[12] Génesis XXVIII, 12.

carbones encendidos, luchando con animales. El árbol del ángulo inferior derecho es una obvia alusión al pecado original.

La única posibilidad de salvación es la escalera que, a modo de eje axial, domina la composición. Las almas de los peldaños inferiores son atrapadas por demonios; otras pugnan por subir y tienen ayuda angélica. La escalera escatológica es el árbol de la vida eterna: en su cima está el Nuevo Adán con el estandarte de la cruz, el sol y la luna. Los cuatro ángeles del registro superior son las virtudes teologales. De todas maneras, el énfasis está puesto en el tema del castigo infernal "más que en la esperanza de salvación"[13].

Estas imágenes posiblemente deban mucho de sus detalles anecdóticos a los viajes infernales irlandeses y a las versiones populares antedichas. Si el objetivo era persuadir, un fresco monumental es un soporte que se percibe inmediatamente y es accesible a todo público. Si bien esta escena infernal aparece como un subtema del motivo "vicios y virtudes", la balanza se ha inclinado por el pecado y su castigo eterno.

III

El concepto teológico de *castigo* encontrará su representación iconográfica monumental en las escenas del Juicio Final de los portales esculpidos franceses del siglo XIII.

La puerta de la iglesia marcaba el límite entre el espacio profano exterior y la sacralidad interna, razón por la cual los temas iconográficos allí representados tenían un carácter admonitorio y preventivo: sólo las almas virtuosas podrían traspasar las puertas celestiales en una instancia trascendente. La gran claridad compositiva y la organización formal de las imágenes colaboraban con la percepción directa del fiel, haciendo posible la concreción de la función apelativa.

El programa iconográfico —seguramente ideado por un clérigo y ejecutado por un maestro de la piedra— está basado fundamentalmente en fuentes bíblicas[14] y en la contextualización teológica escolástica del siglo XIII. Nos referiremos a las catedrales de Chartres, París, Amiens y Reims[15]

---

[13] O'Reilly, *op. cit.*, p. 349.

[14] Daniel VII, 12; Job XIX, 13 a 29 y XL, XLI, 3 a 26; Mateo XXIV, 30 y XXV, 31 a 46; Marcos XII, 25; Lucas XIV, 14; Juan V, 28 a 29; Apocalipsis XX, 11 a 15.

[15] Notre Dame de Chartres (c. 1210-15), portal sur central; Notre Dame de París (c. 1220-30), portal occidental central; Notre Dame de Amiens (c. 1220-35), portal occidental central; Notre Dame de Reims (c 1230), portal norte.

(Fig. 2, 3 a y b, 4 y 5). En el eje axial del tímpano, aparece Cristo Juez, escoltado por ángeles que portan los elementos de su pasión y flanqueado por la Virgen y san Juan Evangelista. En un registro del dintel, figura la resurrección de los muertos; en la otra banda, la escena suprema: los elegidos y los réprobos. Vírgenes necias y prudentes en las jambas, apóstoles en los retrocesos, ángeles, mártires, personajes bíblicos en las arquivoltas enmarcan el gran tímpano central.

Focalicemos nuestra atención en el dintel de los elegidos y condenados. En el centro, san Miguel —el ángel psicopompo— sostiene la balanza: los elegidos, hacia la derecha, marchan al descanso eterno; los condenados, representados hacia la izquierda, a los eternos tormentos. Satán y sus acólitos los aguardan ansiosos, los encadenan y conducen hacia la boca del infierno. En esta procesión de réprobos hay personajes con mitra y báculo obispal, otros con vestimenta monacal, cabezas reales coronadas, mujeres con cofias burguesas o tocados abaciales, hombres con bolsas pesadas: se está condenando el orgullo de los obispos y príncipes, la lujuria de monjes y mujeres, la riqueza y avaricia de los burgueses, sin tener en cuenta la condición social que los privilegiara en vida. Se apunta más a una crítica social que a una individualización de los pecados.

Las expresiones de los rostros denotan el sufrimiento y el mal trato de los demonios pero el castigo mayor les aguarda en la caldera hirviente, que representa la boca del infierno, identificada con las fauces de Leviatán: "entre sus dientes habita el terror, de su hocico salen llamaradas, se escapan chispas de fuego [...] transforma el abismo en ardiente caldera"[16]. Los escultores del siglo XIII tradujeron literalmente estas imágenes escriturarias: representaron las fauces mismas de la bestia (Chartres y Amiens) y el caldero ardiente (París y Reims). Desestimaron otros castigos infernales y fueron implacables con los teólogos: el fuego no era purgativo ni simbólico, era punitivo y eterno. Se mostraron moderadamente concesivos con la imaginería popular: "la fealdad bestial de Satán y sus acólitos, su alegría cínica, la confianza excesiva con que tratan a las damas, la desesperación de los condenados, son características tomadas de la fantasía popular"[17].

El tema infernal se prolonga en cinco escenas, que aparecen en las impostas de las arquivoltas. Las figuras demoníacas presentan los rasgos antedichos y acusan un especial tratamiento de los rostros. En estas es-

---

[16] Job XLI.

[17] Emile Male, *L'art religieux au XIII siècle en France*, París, Armand Colin, 1968, t. II, p. 421.

cenas tampoco hay individualización de los pecados, excepto la figura-tipo de la Avaricia (con su bolsa cargada) y una alusión al pecado de la carne: algunos demonios tienen una cabeza humana en el vientre —el pecador ha puesto su inteligencia al servicio de sus bajos instintos (Chartres)—.

En París, los diablos del dintel arrojan a los pecadores a la caldera infernal de la arquivolta; las otras escenas son caóticas: los demonios acosan a los condenados con lanzas y azotes; se sientan, obscenos y desnudos, sobre hombres y mujeres. Las dos escenas restantes representan a los caballeros del Apocalipsis que anunciaron la segunda venida de Cristo.

En Amiens se repiten las escenas, con la presencia excepcional de un demonio caracterizado como el Pan griego: patas de cabra, cuernos, orejas de bestia, barba de chivo y pelambre inmunda. Clara alusión al deseo sexual.

La representación de dos o tres pecados sitúa al motivo escultórico lejos de los sofisticados análisis y categorizaciones del pecado y del mal de los teólogos del siglo XIII. Creemos que —por más admonitoria que sea la imagen del Juicio Divino, por mejor emplazamiento monumental que haya tenido— la intención última es enseñar y exhortar a una vida moralmente buena, más que persuadir por el miedo. Hay un claro mensaje de esperanza en la salvación: a) la humildad con que la Virgen implora a su Hijo; b) la figura de Cristo Juez ha perdido el aspecto terrible y amenazador de las escenas apocalípticas románicas, se humaniza, es el Cristo evangélico que convivió con los hombres; c) los resucitados con rostros conmovedores osan pedir clemencia; d) el Cristo del partiluz es una promesa de ayuda al hombre que lucha contra el pecado y el demonio; e) las escenas infernales son muy sobrias, no abundan en detalles tenebrosos, no hay pormenorización de los castigos, ocupan un lugar marginal en toda la composición.

Por los puntos antes expuestos creemos que, en el infierno esculpido en la catedral francesa del siglo XIII:

1) no hay ecos de la pastoral del miedo deliberadamente utilizada en la prédica clerical;
2) no hay traslación visual de las densas imágenes infernales de los escritos apócrifos del siglo IV, ni los popularizados viajes y visiones anglosajonas del siglo XII. Por el contrario, se ha ceñido a la fuente bíblica;
3) no ha incorporado las patéticas y desafiantes escenas diabólicas de la literatura inglesa. Tan sólo ha cedido a tomar algunos rasgos de la figura del diablo;

4) tampoco fue la traducción plástica rigurosa del sistema teológico del siglo XIII; los escultores rehusaron muchos de sus aspectos simbólicos y abstracciones morales.

Tal vez esta diferenciación de los modelos literarios, folclóricos y teológicos no haya sido consciente y, aún bajo la inspección del obispo, lo que entró en juego fue la libertad creadora del artista.

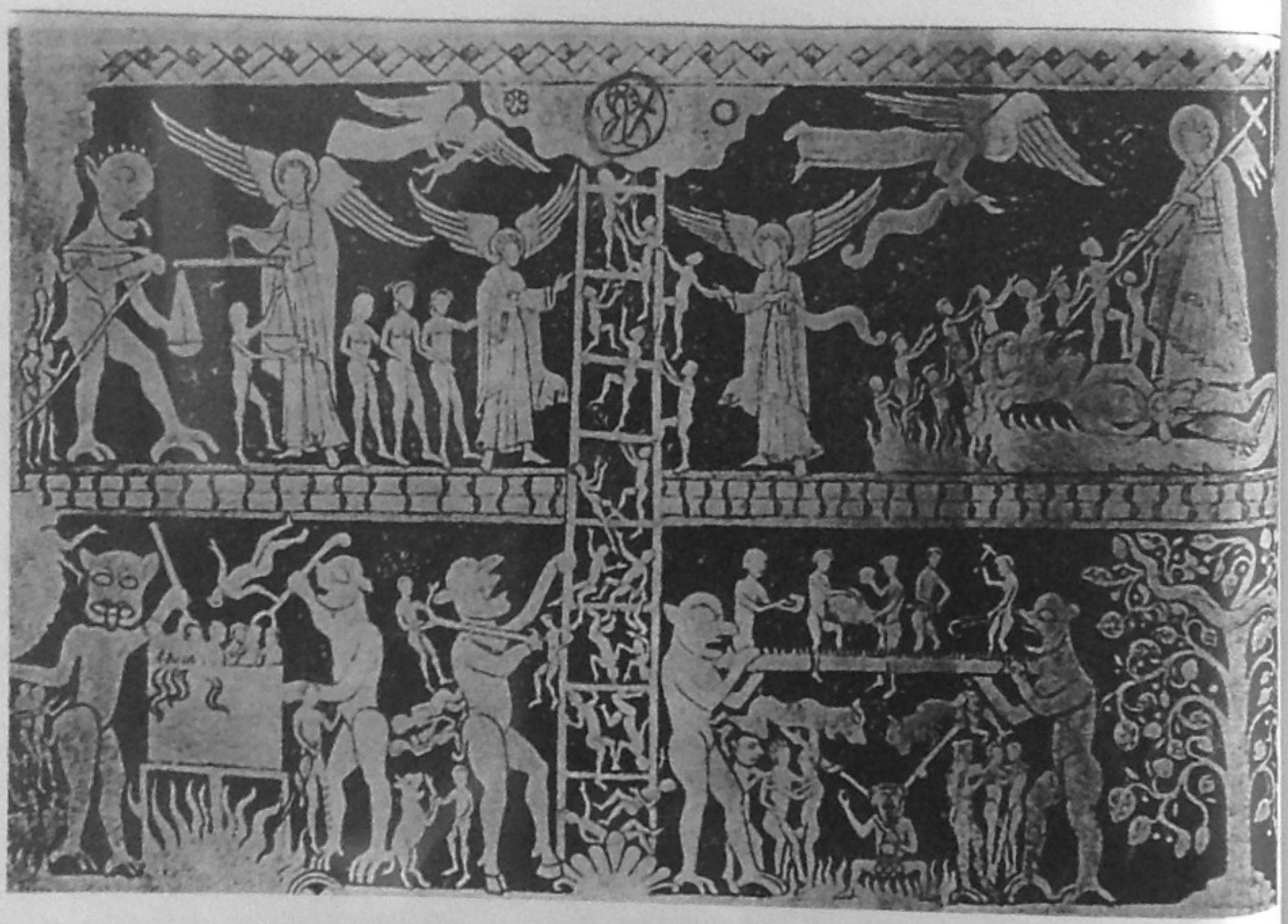


Figura 1

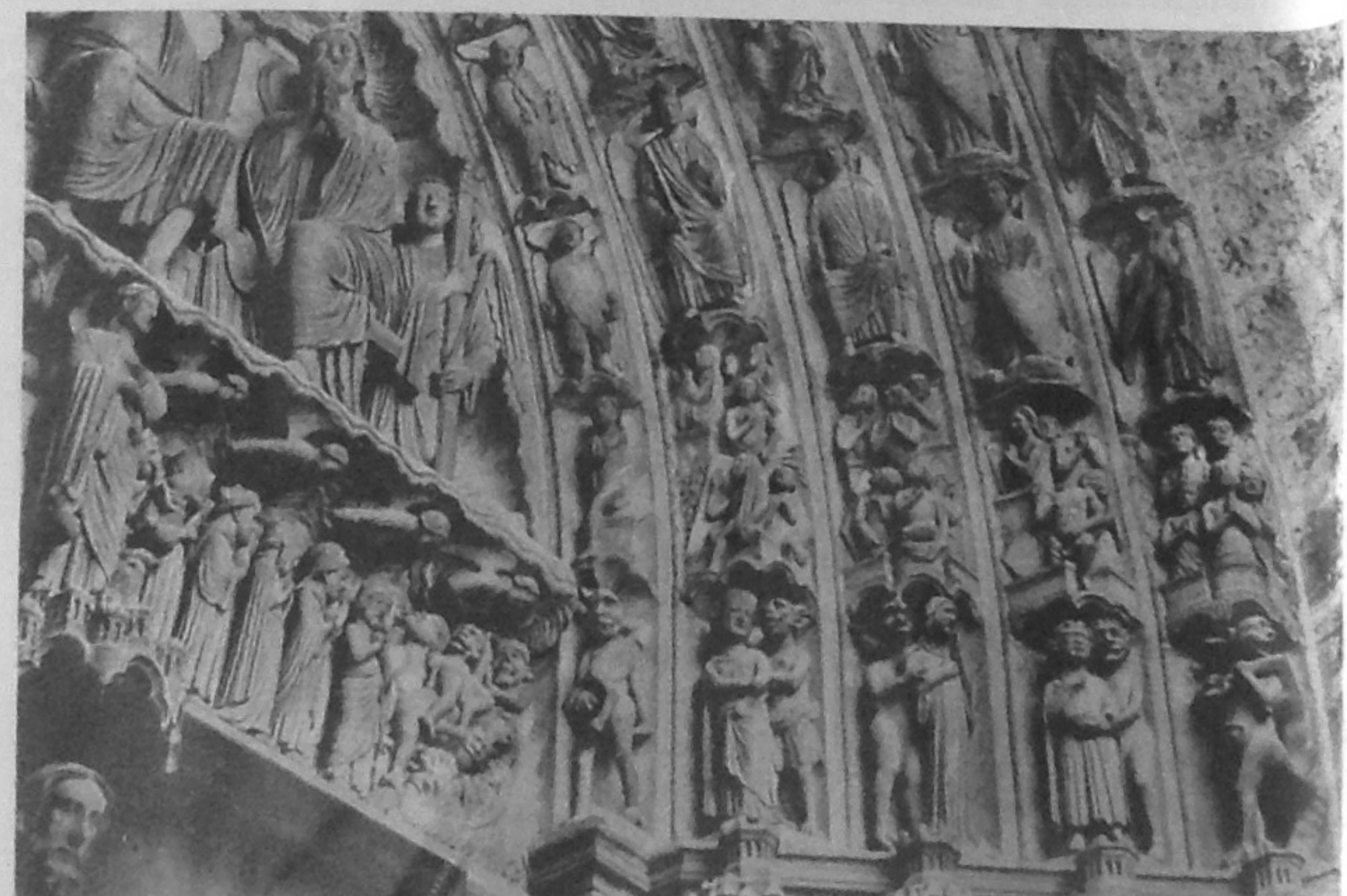


Figura 2

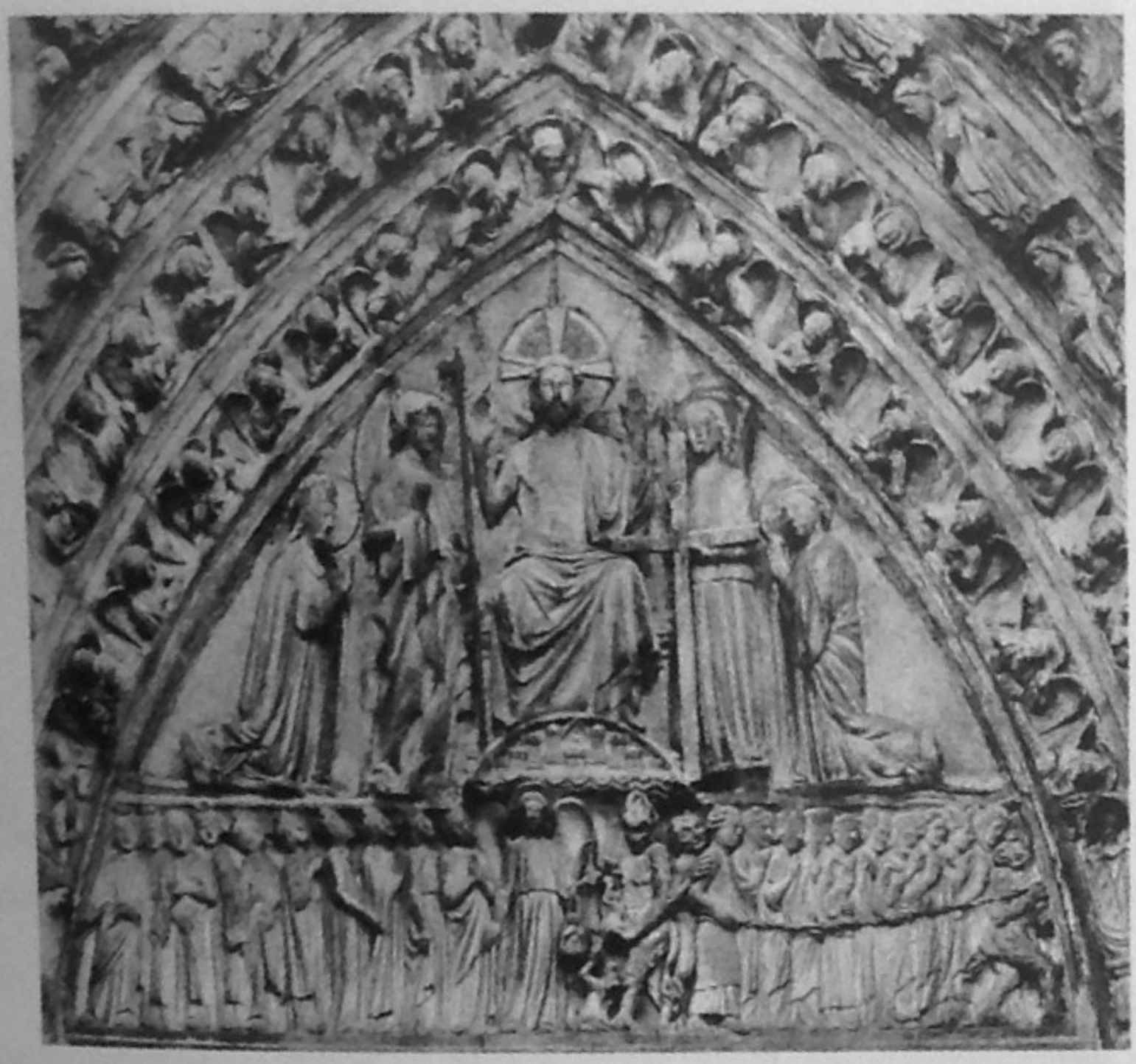


Figura 3a

Figura 3b

Figura 4

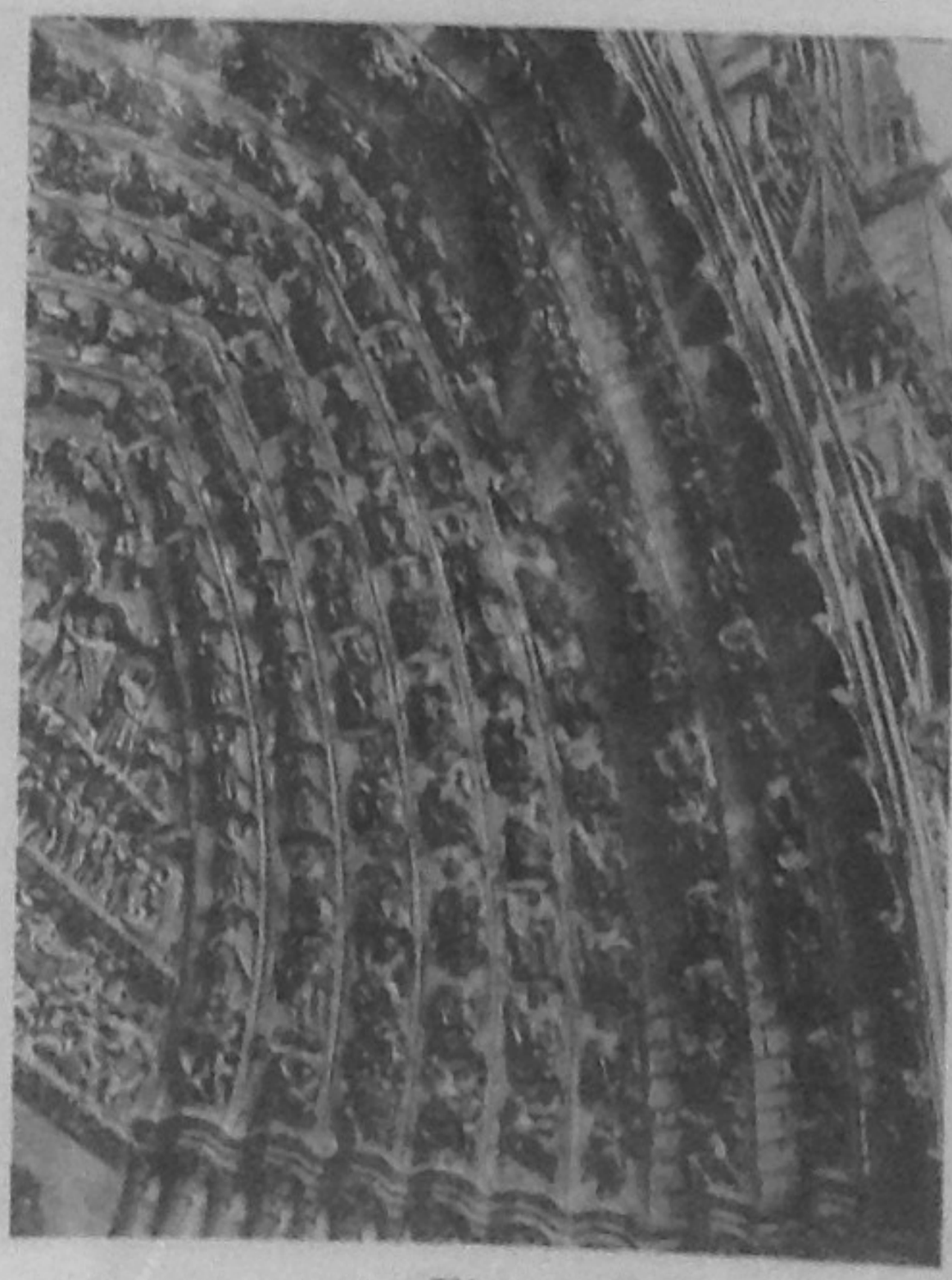


Figura 5

EL CÍRCULO DE FLEGIAS

NILDA GUGLIELMI
(CONICET — Universidad de Buenos Aires)

Una poesía de Niccolò del Rosso describe con enérgicas palabras la discordia y las violentas pasiones reinantes en las ciudades italianas:

> "Madonna Furia y madonna Violencia/ Madonna Inconstancia y Madonna Estulticia/ con su gente cabalgan velozmente hacia la ciudad despojada de prudencia// gritando: —¡Pronto, hacia la ciudad, ya que/ carece de virtud, pronto se acostumbrará a la esclavitud,/ si nosotros logramos enseñorearnos de ella/ pronto tendremos toda la provincia.// Y cuando vi que venían a agregar aflicción a los afligidos dije: —¡Señoras, cometéis villanía! Y ellas me respondieron —¡Vete, malditos sean quienes aman la razón y también tú!/ Espolearon y se alejaron y no hablaron más"[1].

La ciudad se ve perturbada por lo que el poeta considera vicios ya que atacan y se apoderan del ámbito sin virtud, oponiéndose a la prudencia y a la razón. Veremos que, en la Italia medieval (nos detendremos especialmente en las ciudades del centro), ese ámbito urbano se vio asaeteado por

---

[1] "Monna Furia e monna la Violenza, monna Incostanzia e monna la Socchezza,/ cun sua zente cavalcavano a frezza/ ver la città voita de provvidenza,// cridando: —Tosto a la terra, che senza/ vertude di cattività si avvezza:/ se nui pigliamo sopra lor baldezza,/ di botto avremo tutta la provenza.-// E quando eo vitti queste che venia/ a zonzere afflizione agli afflitti,/ dissi: —Donne, vui fatte villania.// E elle a me: —Va, che sia maleditti/ chi amano rasone, e anche tu!/ e sprononno oltra, e non parlòn più", *Poeti minori del Trecento*, Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1952, p. 335. Citado en Nilda Guglielmi, "El *agon* en la literatura italiana cívico-política (Italia centro-norte, ss. XIII-XV)", *Temas medievales*, nº 4, 1994, p. 81.

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

pasiones enormes —pasiones que, finalmente, determinaron transformaciones políticas esenciales—.

Sin duda, la poesía nos ofrece varias dimensiones posibles de análisis: moral, psicológico, social, político... En todo caso, la composición nos presenta una guía primera para penetrar en el pensamiento del autor, en su posible resonancia en la época y en su deuda con legados intelectuales anteriores. En efecto, ¿qué dimensión de pensamiento encontramos detrás de la invectiva de la poesía? *A priori*, ya hemos señalado una antítesis sobre la que se estructura la composición, guía del pensamiento del autor: pasión-razón. Por lo demás, esta antítesis retoma un *leiv-motif* filosófico, una constante en el pensamiento ético de Occidente que va desde Platón al Renacimiento.

Para entender toda la tradición intelectual que se encuentra detrás de esa dualidad, acudimos a tratados filosófico-morales de los siglos XIII-XIV. Uno de ellos es el de Bono Giamboni, *Il libro de'vizî e delle virtudi*[2], el segundo el de Giovanni da San Gimignano, *Un enciclopedico dell'anima*[3], el tercero es el poema de Brunetto Latini, *Il tesoretto*[4].

---

[2] Perteneciente a una familia florentina del patriciado, Bono Giamboni ocupó cargos en la comuna en los años '60 del siglo XIII. Fue hombre de leyes y literato. Su obra comprende labor de traducción (del latín y del francés), es considerado un predecesor del Boccaccio del *Decamerón* en razón de su empleo del toscano siguiendo la corriente de la época de imponer "la lingua volgare". Es considerado como continuador de Brunetto Latini. La obra que comentamos es *Il libro de'vizî e delle virtudi* —en este caso, seguimos las ediciones de Cesare Segre e Mario Marti, *La prosa del Duecento*, Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1959 y de Cesare Segre, *Il libro de'vizî e delle virtudi*, Turín, Einaudi, 1968—.

[3] Giovanni da San Gimignano, *Un enciclopedico dell'anima*, Città di San Gimignano, Comune di San Gimignano, 1993.

[4] Brunetto Latini, *Il Tessoretto* (edición de Marcello Ciccuto), Milán, Rizzoli, 1985. Brunetto Latini o Latino nació en Florencia h. 1220. Cumplió funciones de notario en su ciudad natal, fue embajador ante Alfonso el Sabio en 1260, de regreso conoció la noticia de la batalla de Montaperti, derrota para los güelfos, partido al que pertenecía. Optó, entonces, por el exilio. Se estableció en Francia donde continuó su labor como notario de la colonia florentina. Allí escribió el *Tesoretto*, la *Rettorica* y el *Trésor* dedicados a un desconocido protector. Además, compuso el *Favolello*. En 1266, luego de la batalla de Benevento, favorable a los güelfos, retornó a Florencia donde desempeñó importantes cargos. Murió en 1294. Giovanni Villani lo recuerda en su crónica como "gran filosofo, e fu sommo maestro in rettorica, tanto in bene sapere dire o come in bene dittare. E fu quegli che spuose la Rettorica di Tullio, e fece il buono e utile libro detto Tesoro, e il Tesoretto, e la chiave del Tesoro, e più altri libri in filosofia, e de'vizi e di virtù, e fu dittatore del nostro comune. Fu mondano uomo, ma di lui avemo fatta menzione, perocch'egli fu cominciatore in disgrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la politica" —*Cronica* di Giovanni Villani (ed. Franco Gherardi Dragomanni), Florencia, Sansone Coen,

La obra de Giamboni es un tratado de alegoría moral, que presenta la lucha de vicios y virtudes, concluyendo con el triunfo de éstas, luego de hacer el análisis y la caracterización de unos y otras. Tema frecuente, tanto en la literatura como en el arte de la época, reconoce una larga tradición, como el *De consolatione philosophiae* de Boecio (s. V), la *Psychomachia* de Prudencio (s. V), el *In Rufinum* de Claudiano (s. V), las *Moralia* de san Gregorio (ss. V-VI), el *De conflictu Vitiorum et Virtutum* de san Bernardo (ss. XI-XII)... Para algunos críticos, la obra que nos ocupa no es original de Giamboni, sólo se trataría de la traducción de dos tratados morales que no se han encontrado. Importa subrayar la reaparición de este tema en el siglo XIII y la estructura de la obra que puede considerarse antecedente de la *Commedia*.

Antes de ver cómo caracteriza Giamboni los vicios que dan por resultado violencia y oposición —tal como nos ha mostrado la poesía de del Rosso— vayamos a ciertas definiciones que se encuentran en *Un enciclopedico dell'anima* del dominico da San Gimignano. El tratado es una especie de bestiario moralizado ya que el autor recurre constantemente a la comparación con animales para expresar la naturaleza de pecados y pecadores. Interesa conocer cómo define a estos últimos puesto que, en sus palabras, aparece la oposición que nos interesa y que hemos marcado antes, razón *versus* pasión: "Los pecadores son similares a esos animales monstruosos llamados sátiros o faunos. Se trata de bestias monstruosas que tiene apariencia de hombre pero están privadas de razón, no pueden hablar ni por arte [*i.e.*, aprendizaje] ni naturalmente, tienen un espíritu feroz y apetitos bestiales [...]. Por otra parte —continúa San Gimignano—, como dice Bernardo, ¿qué es más bestial que el hombre que tiene la razón pero no la emplea?"[5]. Inmediatamente, el autor se preocupa por algunos pecadores

---

1845, t. 2, l. VIII, cap. X, p. 17—. Dante lo consideró su maestro pero criticó haber realizado parte de su obra en francés "a perpetuale infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia, che commendano lo volgare altrui e lo proprio dispregiano"/ "che... fanno vile lo parlare italico e prezioso quello di Provenza" (*Convivio* I, IX), además lo colocó en el canto XV del *Infierno*, el de los sodomitas. Destaquemos que Latini critica expresamente esta inclinación en *Tesoretto* 2859-64 y en el *Trésor*, II, XXXIII; XL, 4. Tal vez por esa supuesta característica, Villani lo haya denominado "mondano" aunque otras fuentes definen como "uomo moralissimo". Fue un gran vulgarizador de textos clásicos y relacionó con éxito la cultura francesa y la toscana. Se supone que Dante conoció *Le roman de la rose* por su intermedio.

[5] "I peccatori sono simili a quegli animali mostruosi che si chiamano Satiri o Fauni. Si tratta di bestie mostruose che hanno effige di uomo ma sono prive della ragione, non sono in grado di parlare ne per arte ne per natura, hanno uno spirito feroce e beluino e appetiti bestiali. [...] D'altronde, come dice Bernardo, cos'è più bestiale di un uomo che ha la ragione, ma non l'adopera?", *op. cit.*, cap. XCIII, p. 75. Recordar el tema aristotélico tratado en la *Política*

que nos interesan especialmente dado el lugar que ocuparan en la ciudad italiana de los últimos siglos medievales, los soberbios: "son así sobre todo los soberbios que tienen un ánimo cruel y ferino...". Al definir el pecado, vuelve a tomar en consideración los datos proporcionados por los bestiarios, señalando que: "el pecado es comparado con un animal monstruoso que, se dice, existe en la India. Es similar a un oso en el cuerpo, tiene una melena leonina, el rostro humano, la cabeza es roja y la boca grande y redonda y en ambas mandíbulas presenta tres órdenes de dientes. Las extremidades son como de león, la cola de escorpión, punza con sus pelos como el puerco selvático con sus cerdas. Su voz es como una tromba y es veloz en la carrera; se nutre de hombres y ninguna bestia es más cruel que ésta". Explica algunas de las asimilaciones que ha hecho: "La semejanza con el oso se refiere al pecado de la ira, porque el oso es animal impaciente. Aquélla, en cambio, con el león alude al pecado de soberbia. [...] La cola del escorpión se refiere a los envidiosos que punzan especialmente por detrás, es decir, que calumnian en ausencia"[6].

Destacamos la oposición que acabamos de marcar tal como aparece en el texto, el autor presenta a los pecadores como "bestias privadas de razón", apostrofa con san Bernardo a los hombres que desconocen su capacidad de raciocinio. En el *Dittamondo* de Fazio degli Uberti encontramos también este *topos* de la literatura medieval del pecado-animal. El poeta describe a la Virtud como "una mujer con las alas abiertas, muy digna y honesta"[7], quien se presenta: "Yo soy la Virtud, por quien los hombres vencen a todo otro animal..." —sin duda, aludiendo al pecado ya que ella es "aquella luz que honra el cuerpo y sana el alma"[8]—. Si volve-

---

(1253 a) acerca de la especificidad del hombre, el lenguaje articulado, la palabra con que se manifiesta el bien y el mal.

[6] "Il peccato va paragonato ad un animale mostruoso che si racconta essere in India. E simile ad un orso nel corpo, ha una criniera leonina, il volto umano; la testa è rossa e la bocca grande e rotonda, e in entrambe le mandibole ha tre ordini di denti. Le estremità sono quelle del leone, la coda dello scorpione, punge con i suoi peli come il porco selvatico con le sue setole. La sua è voce di tromba ed è veloce nella corsa; si nutre di uomini e nessuna bestia è più crudele di questa. [...] La somiglianza con l'orso si riferisce al peccato dell'ira, poiché l'orso è animale impaziente. Quella invece con il leone si riferisce al peccato di superbia. [...] La coda dello scorpione si riferisce agli invidiosi, che pungono maggiormente screditando alle spalle, cioè in assenza".

[7] *Poeti minori del Trecento*, ed. cit., vv. 46-7, p. 771: "una donna [...] con l'ale aperte, sì degna e onesta...".

[8] "Io sono Virtù, per cui la gente umana/ vince ogn'altro animal..."/ "quel lume/ che onora il corpo e che l'anima sana", *ib.*, vv. 52-4, p. 772.

mos al bestiario moral de San Gimignano, vemos que en el párrafo siguiente al mencionado se caracterizan especialmente ciertos pecados que luego encontramos íntimamente ligados, también en el texto de Giamboni: ira, soberbia, envidia... Estas obras retoman, en sus planteos, la *Psychomachia* de Prudencio. La comparación entre estos textos nos permitirá establecer líneas tradicionales y aquilatar ciertos contenidos que han cambiado en diversos momentos. En la *Psychomachia* se presentan *Veterum Cultura Deorum* y *Discordia* que conspiran contra la fe cristiana desde dentro y desde fuera; serán vencidas. En otras escenas se ven unidas dos pasiones que se hallarán constantemente ligadas y engendradoras de violencia: *Libido* e *Ira*. En el poema también aparece la *Soberbia*, como raíz de todo mal. Destacamos el sentido con que Prudencio ha cargado a la *Libido* pues no siempre es el que la tradición ha aportado. En el poema, *Libido* se enfrenta con *Pudicitia*, es decir, Prudencio ha elegido una de las connotaciones de *Libido* que, tal vez, haya tenido luego gran predicamento pero que no es la única del pensamiento clásico. Se presenta también la *Ratio* para salvar a la humanidad del terror que ha sembrado *Avaritia*. En suma, la *Psychomachia* presenta —según la clasificación de Gregorio el Grande— cinco "vitia spiritualia" (*Inanis Gloria*, *Invidia*, *Ira*, *Tristitia*, *Avaritia*) y dos "vitia carnalia" (*Ventris Ingluvies*, *Luxuria*), todos descendientes de *Superbia*. Destaquemos que la figura de *Soberbia* fue representada en las ilustraciones que acompañaron el texto como un caballero armado, finalmente aplastado por su propio corcel. De hecho, la obra de Prudencio fue objeto de numerosas copias (existen dieciséis manuscritos ilustrados) realizadas en los *scriptoria* de los monasterios pues fue una obra didáctica muy popular en la Edad Media. Esas copias van desde el siglo IX hasta la fechada en 1289[9]. Esas ideas de Prudencio encontrarán su contrapartida real en los textos que hablan de acontecimientos en la Italia de la baja Edad Media.

La obra de Giamboni presenta a la *Soberbia* como emperador de siete vicios entre los que se cuentan: vanagloria, envidia, ira...[10]. Lo que interesa en *Il libro de'vizî e delle virtudi* es la caracterización psicológico-moral de cada uno de ellos. Explica que la vanagloria "es un movimiento desordenado del ánimo, que no le conviene"[11]. La "grandigia" —que no es

---

[9] En lo referido a Prudencio, he seguido el trabajo de Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the virtues and vices in medieval art*, Nueva York, The Norton Library, 1964.

[10] *Op. cit.*, p. 45.

[11] "è un movimento d'animo disordinato, che non li si conviene", *ib.*, p. 47.

grandeza sino ansia o apetito de alcanzar alto estado e identificada por el autor con la vanagloria— "es cuando el ánimo del hombre no sufre que nadie se le iguale, esto es llamado vanagloria"[12]. La envidia "es un calor que nace en el hombre de bien y de la felicidad de otro, que lo quema, lo perturba y le causa dolor"[13]. La ira es caracterizada con certeras palabras: "es una súbita tempestad del ánimo por la que el hombre se mueve contra alguien"[14]. El autor la relaciona con otros vicios: "Odio, discordia, pelea, injuria, contumelia, impaciencia, perversidad, malicia, iniquidad y furor"[15]. Perfecta es la caracterización del odio al que presenta como "una malevolencia de ánimo envejecida", según dice san Agustín "inveterada"[16]. La ira —a juicio de Giamboni— está estrechamente ligada con la injuria ("cuando el hombre hace o dice alguna cosa, injustamente, contra otro"). Hemos hablado antes de la oposición razón-pasión. Esa antítesis también aparece en la presentación que el autor hace del *furore*: "una súbita tempestad de ánimo que no tiene en cuenta prudencia"[17].

Sin duda, nos encontramos ante los que san Gregorio llama "vitia spiritualia". Por todos ellos se perturba el alma, se conmociona, este *motus* se traduce en una *commotio*, en una *perturbatio*, perturbación o conmoción *auersa a recta ratione*. Los estoicos adhirieron a esta concepción de la pasión, como *pathos*, sufrimiento, como perturbación o —como dice Giamboni— "movimento disordinato". Pasión que había de ser dominada por la razón.

Esas pasiones no excluyen sino, por el contrario, necesitan de la intelección y de la voluntad. Actúan a través de cierta forma del juicio prác-

---

[12] "è quando l'animo dell'uomo non soffera che alcun sia pare [pari] e questa è detta vanagloria", *ib*.

[13] "è un calore che nasce all'uomo del bene e de la felicità altrui, che lo incende e dibatte malamente e fallo dolere", *ib*., p. 49.

[14] "è subita tempesta d'animo laonde si muove l'uomo contra alcuna persona", *ib*., p. 50. Las siguientes citas del autor incorporadas al texto pertenecen a la misma página.

[15] "Odio, Discordia, Ressa, Ingiuria, Contumelia, Impazienzia, Protervia, Malizia, Nequizia e Furore".

[16] "Ira fratris, si fuerit inveterata, iam odium est"; San Agustín, *Enarr. in Ps*., P. L., 36, 632. Otros muchos autores aceptan esta definición: tal es el caso de Brunetto Latini, de quien nos ocupamos en este trabajo. Para este autor, "odio no es otra cosa sino ira envejecida"; Brunetto Latini, *La rettorica* (ed. Francesco Maggini), Florencia, R. Istituto di Studi Superiori pratici e di perfezionamento in Firenze, 1915, p. 24.

[17] Giamboni, *op. cit*., p. 50: "Ingiuria è quando l'uomo fae o dice alcuna cosa contra altrui non giustamente [...]. Furore è una súbita tempesta d'animo che non considera ragione".

tico, en tanto examinan, seleccionan, eligen... la meta a alcanzar, el objeto a conseguir, la situación a envidiar; la voluntad les permite tender con fuerza y sin desmayo hacia el objetivo fijado. Es decir, que son necesarias la cognición y la capacidad volitiva. Como dice santo Tomás (*S. Theol.*, q. LXXX, a 1) la potencia apetitiva es propia de aquellas realidades que poseen conocimiento[18]. San Agustín señaló el papel de la voluntad en el estallido de las pasiones: "Interesa mucho conocer cuál es la voluntad del hombre porque si es perversa tendrá perversas pasiones, si es recta las tendrá no sólo sin culpa sino laudables: la voluntad en verdad está en todas las pasiones, inclusive éstas no son otra cosa sino voluntad"[19].

Hemos empleado el término *apetito* o capacidad apetitiva y no *libido*, *deseo* o *concupiscencia* porque éstos, de ordinario, se relacionan con el apetito sensitivo[20] y, en este caso, estamos ocupándonos de "l'animo dell'uomo".

Giovanni da San Gimignano y Bono Giamboni han escrito obras doctrinales que —aunque recogen largas tradiciones— se expresaron en una dimensión histórica. Ahora deseamos presentar aquellas obras en que estas pasiones se ven actuar en un ámbito y en un momento, que traducen a individuos, que presentan inmediatez y encarnadura. Ellas nos permitirán conocer si la ciudad italiana de esos siglos fue presa de las pasiones sobre las que han teorizado los autores citados. De entre esos "moti animi" privilegiaremos uno, ya que hemos titulado este trabajo "el círculo de Flegias": la ira, relacionada, por lo demás, con otras "pasioni animi" como son la soberbia, la vanagloria o la envidia. Sucesivamente —como si atravesáramos círculos dantescos— examinaremos esas obras que nos acercarán mas y más a la realidad. De la teoría pasaremos a lo inmediato.

En primer término examinaremos *Il tesoretto*, luego veremos el canto VIII del *Infierno*, el de los iracundos y, por fin, citaremos diversos pasajes de crónicas y memorias de burgueses florentinos en la búsqueda de esta gradación que nos lleve de la teorización a la realidad.

Hemos mencionado antes al *Tesoretto* entre los tratados didáctico-morales y —si bien responde al género— en él ya asoman las vicisitudes

---

[18] Ver José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 2 tomos, t. 2, *pasión*, pp. 375-377; t. 1, *apetito*, pp. 117-118.

[19] San Agustín, *La città di Dio*, Milán, Hoepli, 1929, p. 257.

[20] Ferrater Mora, *op. cit.*, t. 1, *deseo*, p. 428.

vividas por el autor en su definición como güelfo, en su experiencia de exiliado... En efecto, en él, Latini "intentó relacionar historia personal y valores universales..."[21]. Sin duda, el *Tesoretto* es un antecedente de la *Commedia*: el protagonista —"io Burnetto Latino"— se encuentra en una "selva oscura" desde la que comenzará su viaje ("por un sendero estrecho/ tratando de ver/ y tocar y conocer/ lo que le está destinado")[22]. Este lo llevará a peregrinar por diversos lugares en que hallará personajes alegóricos que lo guiarán o aleccionarán en su propósito de realizar el *homo perfectus*. Se estructura así un panorama de guía moral que refleja el ambiente ciudadano en que se mueve el autor. El *Tesoretto* acepta la temperancia y el equilibrio pero vemos que, en él, ya se han quebrado algunos valores burgueses que luego seguirán teniendo defensores como Alberti en sus *I libri della famiglia*[23] y en los memorialistas de las familias florentinas. En algunos casos, esa defensa podrá ser nostálgica pero, sin duda, estos textos afirman pautas de conducta burguesas. Latini, en su obra, recomienda gestos pausados, expresión de un ánimo ecuánime: "Yo te aconsejo esto:/ que es mayor proeza/ refrenar la locura/ con palabras dulces y en voz baja que llegar a las manos/ y no me gusta el grito;/ en cambio me guío con cordura;/ pero si la discreción no vale/ opone mal contra mal..."[24]. Se trata de conservar la concordia pero no se ignora la ofensa. Todo insulto tendrá respuesta condigna y se opondrá violencia a la violencia. Por otra parte, se aconseja prudencia y se acepta venganza: "Si tú has ofendido/ a otro [en tal forma] que constituyera motivo/ de fuerte enemistad,/ ten por costumbre/ guardarte mucho de él/ y ten siempre junto a tí/ armas y compañía en tu casa y en la calle..."[25].

En esos versos aparece uno de los actos más violentos que conmovieron la ciudad italiana: la *vendetta*, la venganza que se tomaba por una ofensa infligida a una persona o a una familia clánica. La venganza que se expresaba en el agresivo acto inmediato o se realizaba después de tiempo, a

---

[21] "Si provò a saggiare i rapporti fra storia personale e valori universali", *Il tesoretto*, ed. cit., p. 114, v. 2.006 y ss.

[22] "per un sentiero stretto/ cercando di vedere/ e toccar e sapere/ ciò che l'è destinato", *ib.*, vv. 1.184-7, p. 90.

[23] Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia* (ed. de Ruggiero Romano y Alberto Tenenti), Turín, Einaudi, 1969.

[24] "Ben ti consiglio questo:/ ...ch'egli è maggior prodezza/ rifrenar la mattezza/ con dolci motti e piani/ che venire a le mani./ E non mi piace grido; pur con senno mi guido; ma se'l senno non vale,/ metti mal contra male...", *op. cit.*, v. 2.006 y ss., p. 114.

veces años. Como dice el *Tesoretto*: "y yo he visto cumplir una venganza,/ cuando casi no subsistía recuerdo/ entre la gente"[26]. Es decir, que cuando nadie recordaba ya el conflicto o la alternativa, el ofendido y los suyos la cumplían. El poema alienta a mantener el odio, dejar expresarse en su momento la vieja saña contenida: "Si te han ofendido de hecho,/ te digo que a toda costa/ si no eres tonto,/ de noche y de día/ piensa en la venganza/ y no tengas prisa.../ sea, lenta o pronta/ cúmplase la venganza"[27]. Recordemos la definición que de odio nos diera Giamboni: "malavoglienza d'animo inviziata", es decir envejecida, conservada en el ánimo.

Noche y día se guardará la ofensa que habrá de cancelarse pronto o tarde. Algunos conservarán el agravio en su corazón, el gesto violento no siempre acompañará al odio que se venga: "Y yo he visto/ a hombre sedente, no dejando transparentar nada/ cumplir dura venganza"[28]. La reacción siempre dará resultados crueles: "De todos modos no quiero/ que nadie por su orgullo/ diga ni haga algo que el juego se transforme en llanto/ ni que por palabra alguna/ se corte mano o garganta"[29]. El poeta alterna —en una alternancia que no implica contradicción— consejos aparentemente dispares. Aconseja ya una actitud equilibrada, ya una reacción violenta a corto o largo plazo.

Las acciones crueles están sostenidas por una serie de vicios que alteran el ánimo del hombre: orgullo, soberbia, envidia, ira. El autor recuerda a ese individuo: "Si por orgullo/ te hinchaste en el pellejo/ o si entre las personas/ provocaste tensiones/ de hecho o por medio de amenazas..."[30]. El orgullo y sus actitudes vanas "han nacido de soberbia"[31] y "de

---

[25] "Se tu hai fatto offesa/ altrui, che sia ripresa/ in grave ministranza,/ sì abbi sempre apresso/ e arme e compagnia/ a casa e per la via", *ib.*, v. 2.055 y ss., p. 115.

[26] "e i'ho veduto ben fare una vengianza,/ che quasi rimembranza/ no'nd'era tra la gente", *ib.*, v. 2.078 y ss., p. 116.

[27] "S'afeso t'è fatto,/ dicoti a ogni patto/ che tu non si musorno [sciocco],/ ma di notte e di giorno/ pensa de la vendetta,/ e non aver tal fretta.../ la cosa, lenta o ratta,/ sia la vendetta fatta", *ib.*, v. 2.121 y ss., p. 117.

[28] "E i'ho veduto/ omo ch'è pur seduto, non facendo mostranza,/ far ben dura vengianza", *ib.*, v. 2.117 y ss., p. 117.

[29] "Al postutto non voglio/ ch'alcuno per suo orgoglio/ dica nè faccia tanto/ che'l gioco torni'n pianto,/ né che già per parola/ si tagli mano o gola", *ib.*, v. 2.111, p. 117.

[30] "Se per modo d'orgoglio/ enfiaste unque lo scoglio [...]/ o se tra le persone/ vai movendo tencione/ di fatto o di minacce...", *ib.*, v. 2.565 y ss., p. 130.

[31] "son di superbia nate", *ib.*, v. 2.612, p. 131.

orgullosas circunstancias/ envidia nace e impulsa/ pues es fuego de la mente"[32].

Cualquiera que sufre ofensa "a quien la ira apresa/ pierde cordura y juicio"[33]. E insiste una vez más en el odio largamente anidado en el corazón del hombre y en la ceguera a que dará lugar, en el sentimiento violento, la ira que guiará las acciones futuras.

En este análisis de las terribles pasiones que oscurecerán razón, que anularán prudencia, aparecen dimensiones psicológicas, morales y sociales. Nos parece que las primeras y las últimas son las más evidentes. Aunque se habla de los pecados que todos los tratados morales mencionan, sin embargo, hay una mayor insistencia en ese buceo en los *moti animi*, en esas *conmotiones aduersae a recta ratione*; también aparece fundamentalmente descripto el ámbito ciudadano. Insistimos en que Brunetto Latini ha redactado su poema dándole una encarnadura surgida de experiencias personales. Una ciudad en que eran frecuentes "la cara/ airada por la soberbia/ y la palabra agria"[34], acostumbrados el gesto y la voz violentos. Sin duda, eran pasiones determinadas por la contienda política, surgidas de deseos de ensalzamiento, de afán de dominio social y político.

Decimos que Latini —a pesar de presentarnos aparentemente una guía moral tradicional— se mueve en la realidad inmediata. Lo mismo ocurrió con Dante a pesar de las palabras de Cecco d'Ascoli, autor de una poesía titulada *Contro le favole*[35]. Cecco ataca a quienes crean obras imaginarias, al poeta "que finge imaginando cosas irreales" ("che finge imaginando cose vane"), él se propone cantar "onne natura", es decir lo

---

[32] "d'orgogliose pruove/ invidia nasce e muove/ ch'è fuoco de la mente", *ib.*, vv. 2.630-31, p. 132.

[33] "cui l'ira dà di piglio,/ perde senno e consiglio...", *ib.*, vv. 2.681-2, p. 133.

[34] "faccia/ cruciata per superba/ e la parola acerba", *ib.*, v. 2.598 y ss., p. 131.

[35] *Poeti minori del Trecento*, pp. 758-9. Francesco (Cecco) d'Ascoli, astrólogo y naturalista, n. hacia los últimos decenios del siglo XIII. Estudió medicina en Bolonia, fue acusado de herejía (1324). Retomó la enseñanza en 1325. Al año siguiente, lo encontramos en Florencia como médico y astrólogo del duque Carlos de Calabria. Nuevamente fue sospechado de herejía, sufrió la enemistad del poderoso médico Dino del Garbo y perdió la protección del duque. Luego de ser procesado, murió en la hoguera (16 de septiembre de 1327). Hombre de vasta cultura, rivalizó con Dante en el plano filosófico. En su obra, *Acerba*, intenta resumir todos los conocimientos científicos y morales de fines de la Edad Media. En los versos que citamos, todos los ejemplos han sido extraídos del *Infierno*, tal vez el único canto que Ascoli conocía de la *Commedia*.

real. Su ataque se dirige particularmente a Dante ya que dice: "Aquí no se vaga por la selva oscura[36]/ aquí no veo a Alberico[37]/ que dio los amargos frutos en la dulce añagaza;/ de lo que el mastín viejo y el joven da Verrucchio[38] que hicieron a Montagna aquí no hablo/ ni de los franceses el sangriento montón;[39]// no veo al conde que por ira y odio[40]/ agarra con fuerza al arzobispo Ruggero/ tomando con su hocico el terrible alimento; no veo aquí dirigir a Dios el gesto obsceno[41]/ Dejo las necedades y vuelvo a lo verdadero, siempre odié las fábulas".

Cecco d'Ascoli supone que el *Infierno* ha nacido de una total fabulación. Sin duda, la hubo en algunas situaciones y en las condenas infligidas por voluntad de Dante, no así en los personajes ni en los sentimientos que éstos despertaban en el poeta. El patrón simbólico que emplea Dante no anula la realidad contemporánea de que depende. No corresponde hacer aquí un análisis pormenorizado de una obra que tantos comentarios ha recibido. Nos limitaremos a subrayar que Dante no habla de "cose vane" sino que, con pretexto de admonición y ejemplo, expresa sentimientos muy vivaces. En el canto VIII del *Infierno* condena a los iracundos que personifica en Filippo Argenti. El barquero —Flegias— expresa esa iracundia en gestos y palabras, interpela al poeta llamándolo "alma impía"[42]. Al conocer su condición de mortal, Flegias esconde su ira, que queda inapagada, sin embargo: "Flegias dominó su ira"[43]. Por su parte, Filippo Argenti dei Cavicciuli —en quien se centran la atención y la condena— es descripto como "persona orgullosa" en el mundo y en el infierno "sombra furiosa"[44]. La última visión que tenemos de su alma condenada es la agresión que vuelve contra sí al no poder atacar a Dante: "se desgarraba a sí mismo con los dientes"[45]. Dante no muestra conmiseración por las

---

[36] "Qui non si gira per la selva oscura", *Infierno*, I, v. 2.

[37] "qui non veggio Alberico", *ib.*, XXXIII, vv. 118-120.

[38] "che diè l'amari frutti en la dolce esca;/ de Mastin vecchio e novo da Verrucchio che fece de Montagna qui non dico", *ib.*, XXVI, vv. 46-48.

[39] "nè dei Franceschi lo sanguigno mucchio", *ib.*, XXVII, vv. 43-45.

[40] "non veggio el conte che per ira ed asto/ ten forte l'arcevescovo Ruggero/ prendendo del so ceffo el fero pasto", *ib.*, XXXI-XXXXIII.

[41] "non veggio qui squadrar a Dio le fiche", *ib.*, XXV, vv. 1-3.

[42] "anima fella", *ib.*, VIII, v. 18.

[43] "fecesi Flegià nel'ira accolta", *ib.*, VIII, v. 24.

[44] "persona orgogliosa [...]. Così s'è l'ombra sua furïosa", *ib.*, VIII, vv. 46 y 48.

[45] "in sè medesimo si volvea co'denti", *ib.*, VIII, v. 63.

desdichada suerte de Argenti. Por el contrario, expresa a su maestro el deseo de ver su humillación y castigo: "Maestro, mucho me gustaría/ verlo hundirse en este lodo/ antes que saliéramos del pantano"[46].

Sabemos que los Cavicciuli eran parientes de los Adimari, enemigos de Dante. Incluso Franco Sacchetti recoge en sus *Novelle* una anécdota referida a un Adimari y al flaco favor que Dante hizo a éste deponiendo ante el funcionario que habría de condenarlo o absoverlo. Castigado por la declaración del poeta, guardó en su corazón —y con él toda la familia Adimari— odio a Dante: "por lo que jamás lo pudieron tragar ni él ni toda la casa de los Adimari". Según Saccheti, esta enemistad fue la causa del exilio del poeta ("fue por blanco expulsado de Florencia")[47].

Debemos señalar que, interrogado Dante por el ejecutor de justicia acerca de la usurpación que Adimari hacía de las posesiones de la comuna, respondió: "Cuando cabalga por la ciudad, va con las piernas abiertas a caballo, de tal manera que quien le viene a encuentro debe retornar y no puede proseguir su viaje"[48]. Llama la atención que esta frase de Sacchetti atribuida a Dante —que, en todo caso, describe el cabalgar arrogante de algunos *grandi*— coincida con un consejo del *Tesoretto*: "Y si vas a caballo/ cuídate de todo error;/ cuando vas por la ciudad,/ te aconsejo que vayas/ muy cortésmente/ cabalga prudentemente..."[49]. Conocemos la altanería de los *grandi* cuando cabalgaban por la ciudad, más adelante la cabalgata de Corso Donati nos servirá de ejemplo.

No quiero detenerme en el canto VIII sino para destacar la ira de Dante en gesto y palabras. Todo el pasaje se muestra pleno de iracundia, no sólo en los personajes condenados o míticos. Y la pasión imperó en la ciudad. Sin duda, la oposición de partidos políticos fue uno de los motivos más frecuentes para la palabra y el gesto airados, para el enfrentamiento que dejaba saldos luctuosos y determinaba la ira "invizziata".

Corresponde ahora que nos acerquemos a los datos de la realidad, luego de haber conocido el pensamiento de los moralistas. Tomaremos ejem-

---

[46] "Maestro, molto sarei vago/ di vederlo attuffare in questa broda/ prima che noi ucissimo del lago", *ib.*, VIII, vv. 52-4.

[47] "onde mai non lo potè sgozzare nè elli, nè tutta la casa degli Adimari. [...] fu per Bianco cacciato di Firenze"; Franco Sacchetti, *Le novelle*, Florencia, Salani, 1965, p. 302 y ss.

[48] "-Quando cavalca per lacittà, e'va sì con le gambe aperte a cavallo, che chi lo scontra conviene che si torni addietro, e non puote andare a suo viaggio", *ib.*, p. 303.

[49] "E se vai a cavallo/ guardati d'ogne fallo;/ quando vai per cittade,/ consiglioti che vade/ molto cortesemente/ cavalga bellamente...", *Tesoretto*, v. 1.803 y ss., p. 108.

plos al azar porque crónicas y documentos de la época —que hemos elegido como testimonios de las pasiones ciudadanas— ofrecen un material tan rico que excede las posibilidades de mención y de análisis en este artículo.

Aparecen con frecuencia, en la narración, las palabras que tanto han ocupado a los tratadistas mencionados: envidia, soberbia, orgullo, "ingiurie", "vili parole", "vendetta"... Recordemos algunos episodios en que el grito y el gesto se aunaban. Lapo di Giovanni dei Sirigatti[50] recuerda a sus antepasados. Entre ellos, menciona a Ruzza, casado con una Scholari "per pacie". La paz hubo de establecerse entre ambas familias luego de la muerte de un sobrino de Ruzza. Scolari y Sirigatti se encontraron en una partida de caza, situación en que se desató una disputa. La explicación del testimoniador claramente nos dice sobre las posibles causas del enfrentamiento: "ya fuera en razón de los perros, ya porque eran enemigos de partido". La disputa se encarnizó ("por lo que acrecieron las palabras...") y un Sirigati fue muerto con un chuzo. Ruzza pidió el chuzo —en su nombre y en el de sus consortes— y con el mismo mató a quien había asesinado a su sobrino. Audaz actitud puesto que lo enfrentaba a casa de gran poder, los Scolari "eran, en ese momento, una [poderosa] casa y si no no hubiera sido por los Buondelmonti que los ligaron a los de la familia, [los Sirigatti] hubieran sido deshechos"[51].

Por su parte, Pitti recuerda el tumulto de los *ciompi* del año 1378. En este caso asistimos a la ira colectiva, episodios que manifiestan la indignación de los ciudadanos que expresan una voz plural. El episodio nos muestra a un solitario artesano que "gritaba airado que hicieran correr sangre diciendo: ¡Muera, muera!". Pitti —que llevaba un confalón— se le acercó pidiéndole calma: "la respuesta fue que me dio con una espada en el pecho". La reacción de Pitti también fue violenta, lo atacó con un chuzo que le atravesó el pecho "y cayó muerto"[52].

El mismo autor recuerda su exilio. En el año 1380 se encuentra en Pisa. A la ciudad llegó Matteo del Ricco Corbizi quien —siendo confidente

---

[50] Christian Bec, *Il libro degli affari proprii di casa di Lapo di Giovanni Niccolini de'Sirigati*, París, S.E.V.P.E.N., 1969.

[51] "sì per rispecto de'cani, et sì perchè erano contrarii di parte [...]. Onde, multiplicando le parole [...] erano una [potente] chasa allora e, se non fossono i Buondelmonti che atarono quegli della... [famiglia], eglino erano disfatti", *ib.*, p. 56.

[52] "gridava come arabiato di fare sanghue, dicendo: muoia, muoia [...] la risposta fu ch'egli mi diede d'una spada di punto nel petto [...] E cadde morto"; Buonaccorso Pitti, *Cronica di...* (ed. Alberto Bacchi Della Lega), Bolonia, Romagnoli dall'Acqua, 1905, pp. 43-4.

de quienes regían Florencia— "públicamente, con deshonestas palabras hablaba con las personas o en las reuniones de las *loggias* y en las plazas contra todos y cada uno de los ciudadanos puesto al bando o confinados, pronunciando viles palabras..."[53]. Fue interpelado por Pitti quien le dijo que —de continuar con su actitud— "algún día le ensangrentarían la camisa". No se amilanó del Ricco sino que "se ensoberbeció y redobló [su actitud] de decirme villanías". Envió entonces Pitti un emisario para aplacar la ira de su enemigo. El emisario volvió con las palabras de la respuesta: "Ve y dí a Bonacorso que no me preocupo de sus palabras ni de sus amenazas pero que no permitiré que él y tú y otros exiliados que aquí se encuentran poermanezcan en Pisa". Reunidos por el azar en una de las calles de la ciudad, del Ricco —dirigiéndose aparentemente a otro amigo— dijo: "Charoccio, yo me voy mañana a Florencia y actuaré contra quien me ha amenazado de palabra". Buonaccorso Pitti, entonces, "lo tom[ó] por el pecho", preguntándole: "¿qué haré contigo?". Acompañaba a Pitti, Niccolò di Betto Bardi (padre de Donatello) quien agredió a del Ricco, dándole un golpe "tal que cayó a mis pies". Murió esa misma noche. Piero d'Andrea Gambacorti, señor de Pisa se dolió del episodio que lo podría indisponer con los florentinos. Se describieron las acciones, se le explicó que Matteo "se había comportado tan villanamente con los ciudadanos expulsados de Florencia" que, si no se hubiese ido pronto o no hubiese sido muerto como fue, habría encontrado otros disgustos.

No quiero abundar en ejemplos que —como decimos— pueblan en demasía los testimonios de la época. Recordemos la oposición entre diversas familias. Guido Cavalcanti era enemigo de Corso Donati, jefe de los güelfos negros. Guido, muchas veces, había "deliberado ofenderlo". Corso lo temía y, para anular el peligro, "trató de asesinarlo". No logró su propósito. Cavalcanti, acompañado un día por miembros de la familia Cerchi, lanzó contra micer Corso un dardo que no dio en el blanco. Fue entonces perseguido por Simone Donati, hijo de Corso y por otros muchos quienes —no pudiendo alcanzarlo— le arrojaron piedras, por lo que re-

---

[53] "A la scoperta con disoneste parole parlava viso a viso a cierchio a logiae super le piaze al'ncontra di tutti e di ciaschuno cittadino sbandito o confinato, con dire vilane parole...", *ib.*, p. 49 y ss. Las citas siguientes del mismo autor incluidas en el texto corresponden a este pasaje: "che a lui sarebe un dì insanghuinata la sua chamicia [...] montò in superbia e radoppiò il dirmi villanía [...]. Va, di'a Bonacorso ch'io non curo le sue parole né minaci, ma che io non ristarò ch'egli e tu e altri sbanditi che ci sono non potranno stare a Pisa [...]. Charoccio, io me ne vo domattina a Firenze, e farò de'fatti contro a chi m'à di parole minacciato [...] gli missi la mano al petto [...]. Che ò a fare con teco? [...] tale che a piedi mi chadde [...] avea tantro villanegiato di questi cittadini chaciati da Firenze".

sultó herido en una mano. Como dice el cronista "por este motivo el odio comenzó a crecer"[54].

La oposición entre Cerchi y Donati se fundamentaba en celos (los cronistas hablan de "invidia") por la gran riqueza y mayor rusticidad de los primeros (es posible que esto se dijera sólo por sus orígenes campesinos muy cercanos). Así pues, los Cerchi, "buenos mercaderes y muy ricos, vestían bien y tenían muchos servidores y caballos...", compraron el palacio "de'conti", llamado así porque había pertenecido primero a los conti dei Ravignani y luego a los conti Guidi. Tal circunstancia enojó a los Donati "de más antiguo linaje pero no tan ricos". Por la potencia de los Cerchi, por lo suntuoso de la residencia, "los Donati comenzaron a odiarlos grandemente"[55]. Giovanni Villani habla de la oposición entre las familias que daría lugar a sectas políticas: "Sucedió que, en razón de las envidias, comenzaron las sectas entre los ciudadanos"[56].

Las agresiones se realizaban de obra y de palabra. Conocemos los desdeñosos sobrenombres que Dino Compagni aplicaba a Vieri dei Cerchi. Pero, para la ofensa verbal, también recurría a *interposita persona*. Juglares —especialmente uno, llamado Scampolino— exageraban las declaraciones de uno y otro grupo "para que los Cerchi peleasen con los Donati"[57].

Villani ha hablado de la división de los partidos políticos y nos describe su comienzo. En el *Calendimaggio* del año 1300, mientras las doncellas bailaban en la plaza de Santa Trinita, "uno y otro grupo comenzó a menospreciar a su oponente y a empujar sus caballos contra los otros, por lo que se inició una gran pelea y refriega y hubo muchas heridas"[58]. Sabemos que a Ricoverino dei Cerchi le cortaron la nariz. El Papa envió al cardenal d'Acquasparta para pacificar la ciudad pero luego de su partida se desató nuevamente la violencia. En el mes de diciembre, en un mor-

---

[54] "diliberato offenderlo [...] cercò d'assassinarlo [...]. Cominciò per questo l'odio a multiplicare", Dino Compagni, *op. cit.*, p. 92.

[55] "buono mercatanti e gran ricchi, e vestivano bene, e teneano molti famigli e cavalli [...] più antichi di sangue ma non sì ricchi [...] cominciorono avere i Donati grande odio contra loro", *ib.*, p. 89.

[56] "Avenne che per le invidie si cominciarono tra'cittadini le sette", Villani, *op. cit.*, t. 2, cap. XXXIX, p. 42.

[57] Dino Compagni, *op. cit.*, pp. 93-4.

[58] "l'una parte contra l'altra si cominciarono a sdegnare e a pignere l'uno contro all'altro i cavalli, onde si cominciò una grande zuffa e mislea, ov'ebbe più fedite", Villani, *op. cit.*, cap. XXXIX, p. 44.

tuorio de la familia Frescobaldi, se encontraron Cerchi y Donati. Iban armados y "mirándose [con recelo] uno y otro grupo, quisieron acometerse"[59].

Constantemente, en la prosa del cronista aparecen palabras como "superbia, invidia, orgoglio". Todos estos términos explican la actitud de Corso Donati quien, en 1303, consideraba "que no era honrado en la comuna como deseaba"; otros muchos güelfos negros habían logrado mayor ensalzamiento y "los desdeñó o por soberbia o por envidia o por su deseo de ser señor", se alió en cambio con los Cavalcanti, en su mayor parte güelfos blancos. Se instaló la lucha en la ciudad. Importa destacar la reflexión con que Villani concluye el episodio: "Y este infortunio y riesgo de nuestra ciudad no se produjo sin el designio de Dios, por los muchos pecados cometidos por la soberbia, la envidia y la avaricia de los ciudadanos que en ese momento regían la ciudad..."[60].

Para continuar con el personaje que nos ha ocupado hasta ahora —Corso Donati—, recordemos su muerte en el año 1308. Dejamos de lado los detalles de la lucha en que perdió la vida el jefe de los güelfos negros. Destacamos sólo el clima que precedió a la pelea en que fue muerto por un mercenario catalán. Corso y los suyos consideraban que no habían accedido a los cargos de la comuna a pesar que se creían "más dignos". Pero sus enemigos pensaban que las aspiraciones de Donati no se limitaban a ocupar algún cargo en la comuna, que su objetivo era más alto, "que deseaba ser señor de la ciudad y no compañero...". Pero —cualesquiera fueran las razones— los regidores de la ciudad "lo odiaban y sospechaban de él"[61].

Dos años después, uno de los más importantes oponentes —Betto Brunelleschi— fue asesinado por los Donati, de inmediato desenterraron a micer Corso para realizar el lamento fúnebre como si recién hubiera muerto "demostrando que, con la muerte de micer Betto se había cumplido venganza y que él había aconsejado su muerte [de micer Corso]...". Pero la muerte de Brunelleschi no quedó impune. El 11 de enero de 1311, sus

---

[59] "sguardandosi l'una parte e l'altra, si vollono assalire", *ib.*, cap. XLI, p. 45 y ss.

[60] "non... essere così grande in comune come volea [...]. E questa avversità e pericolo della nostra città non fu sanza giudizio di Dio, per molti peccati commessi per la superbia, e invidia e avarizia de'nostri allora viventi cittadini, che allora guidavano la terra...", *ib.*, t. 2, cap. LXVIII, pp. 84-5.

[61] "più degni [...] volea essere signore della cittade e non compagnone [...] l'aveano in odio e grande sospetto", *ib.*, t. 2, cap. XCVI, p. 129 y ss.

partidarios mataron a Pazzino dei Pazzi, "uno de los mayores jefes que regían la ciudad y muy amado por el pueblo" porque le atribuían el asesinato de Brunelleschi y de Masino dei Cavalcanti. Estos enfrentamientos que oponían en principio a individuos o familias, luego se extendían a grupos más amplios. En este caso, con motivo de la muerte de micer Pazzino dei Pazzi" "toda la ciudad se perturbó y tomó las armas y, llevando el confalón del pueblo, [las gentes] corrieron a casa de los Cavalcanti y las incendiaron e inmediatamente los Cavalcanti fueron expulsados de la ciudad"[62].

Para ejemplificar una forma de ira colectiva podemos recordar la muerte de Federico de Montefeltro, señor de la Marca de Ancona en el año 1322. Enfrentado con el enviado de la Iglesia, el Papa hizo predicar cruzada contra Federico. El pueblo de Urbino se levantó contra su señor, sitiándolo en su fortaleza. Sin suficiente guardia, el duque se rindió, "rogándoles que, por favor, le cortasen la cabeza...". Luego, despojado, en jubón, "con la cuerda al cuello..." —acompañado de un hijito—, pidió misericordia al pueblo que "enfurecido" mató a ambos "y, tras arrastrar su cuerpo por el suelo, vituperiosamente, lo sepultaron como excomulgado en el esqueleto de un caballo muerto..."[63].

No queremos acumular más ejemplos en que palabras altaneras y agresiones se alternaban, en que la pasión superaba la razón: "a quien Dios malquiere quita cordura y perspicacia"[64].

Hemos mencionado las definiciones de los moralistas, hemos traído a colación ejemplos en que ciertas pasiones se ejercían en la ciudad que se nos ocurre un círculo de Flegias. Nos preguntamos si el gesto y las palabras airadas —fundados en la soberbia—, que nos ofrecen los textos, corresponden a una modificación de la mentalidad de los grupos burgueses. En los últimos tiempos, los medievalistas han insistido no sólo en la pre-

---

[62] "mostrando che per la morte di messer Beto fosse fatta la vendetta, ech'egli fosse stato fatto consigliatore della sua morte... [...] uno dei maggiori caporali che reggea la città, e più amato del popolo [...] la città tutta a romore e ad arme, e col gonfalone del popolo in furia si corse a casa i Cavalcanti, e misesivi fuoco, e da capo furono cacciati i Cavalcanti", *ib.*, cap. XXXIII, pp. 163-4.

[63] "pregandoli per grazia gli tagliassono la testa; e spogliato in giubba, col capestro in collo [...] a furore [...] e poi faccendo il corpo suo tranare per la terra, vitoperosamente a'fossi in uno carcame di cavallo morto il soppellirono, siccome scomunicato...", *ib.*, cap. CLXI, pp. 237-8.

[64] "a cui Iddio vuole mal egli toglie il senno e l'accorgimento...", *ib.*, t. 2, cap. LXXII, p. 94.

sencia feudal en la ciudad sino también en la influencia que esos modos, actitudes, vocabulario... tuvieron en el ambito urbano[65]. En otro artículo[66], he destacado la inclinación a "corteseggiare" de algunos miembros del grupo. Adoptar escudos y divisas de la casa como los nobles, armarse caballeros aun sin un ejercicio efectivo de las armas, observar modos de vida "corteses", dedicarse a la caza noble a caballo y con ave de altanería, el excesivo cuidado y lujo de las vestimentas... son algunas de las características que, ejercidas por jóvenes o viejos burgueses, se condenaban. Brunetto Latini, en cambio, acepta en el *Tesoretto* actitudes señoriales. Alude ciertamente a troveros o juglares cuando dice: "Hay gentes en la corte que son muy hábiles en distraer a las gentes pero piden a menudo dinero y vestimentas, ciertamente si tú consideras que puedes donar, bien debes tener actitudes corteses ['corteseggiare']"[67].

He hablado en otros trabajos[68] de los burgueses caballeros. Agrego un solo ejemplo. Luego de la muerte de Pazzino dei Pazzi —como desagravio a su memoria— cuatro miembros de su familia fueron constituidos caballeros "a cargo de la comuna"[69].

Los burgueses siempre detestaron los juegos de azar. Brunetto Latini encuentra, en su viaje a *Larghezza*, personaje que aconseja gastar sin mano avara ("spendi allegramente") pero desautoriza el juego, "es decir, el juego de dados... es un vicio y [provoca] gran ansia"[70]. Se enfrentan dicotómicas posiciones, no se deslindan con exactitud los límites de avaros y pródigos. A pesar de que muchos autores intentarán proteger, pro-

---

[65] Cito algunas de las obras que se han ocupado recientemente del problema: Jacques Heers, *La ville au Moyen Age*, París, Fayard, 1990; Enrico Guidoni, *La città del Medioevo al Rinascimento*, Bari, Laterza, 1989; Gina Fasoli, "Ciudad y feudalidad", en *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo (siglos X-XIII)*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 215-240; John Merrington, "Ciudad y campo en la transición al capitalismo" en *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1982, pp. 238-276. Sobre este tema y con referencia a Castilla, podemos citar el reciente trabajo de Armand Arriaza sobre "Le statut nobiliaire adapté à la fin du Moyen Age", *Le Moyen Age*, n° 3-4, 1994, pp. 89-101 y 413-438.

[66] Nilda Guglielmi, "La cultura del ocio", *Acta mediaevalia*, a aparecer en 1996.

[67] "Hacci gente di corte/ che sono use ed acorte/ a sollazar la gente,/ ma domandan sovente/ danari e vestimenti:/ certo, se tu ti senti/ lo poder di donare,/ ben déi corteseggiare", *Tesoretto*, ed. cit , p. 99, v. 1.495 y ss.

[68] Ver, por ejemplo, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981.

[69] "alle spese del comune", Villani, *op. cit.*, t. 2, cap. XXXIII, p. 164.

[70] "cioè gioco di dado... anz'è deviamento/ e grande struggimento", *Tesoretto*, v. 1.430 y ss., p. 97.

longar o revivir conductas anteriores (Dante, Alberti, los memorialistas florentinos...), el ambiente burgués ya ha comenzado a modificarse —según veremos— y la figura mencionada aconseja que, si no puede hacer a menos, deberá aceptar la invitación al juego "y no decir, no puedo"[71]. El gesto largo y ostentoso se impone, por fin, al tradicional gesto prudente.

Sin duda, la ciudad no era —pensamos si acaso lo fue inicialmente— una entidad de iguales. Oleadas de inmigrantes, varia fortuna en negocios y alianzas, habían creado grupos separados por dinero y predominio social, político y económico. La ciudad italiana se encontraba influida, regida y gobernada por el patriciado, término que —aunque discutido— nos habla de preeminencia y poder. Un patriciado que olvidaba orígenes y —como decimos— adoptaba modos extraños a su grupo. No olvidemos las palabras de Dino Compagni: "Los poderosos ciudadanos (que no todos eran nobles de sangre sino por otros motivos eran llamados Grandes), pues desdeñaban al pueblo, buscaron muchos modos de abatirlo"[72].

Dentro del grupo del patriciado había o se pretendían, pues, diferencias basadas en antigüedad y linaje. No olvidemos la descripción que Dino Compagni realiza de Corso Donati: "Que cuando se desplazaba por la ciudad muchos gritaban: '¡Viva el Barón!' y toda la tierra parecía suya. La vanagloria lo guiaba y [él] otorgaba muchos favores"[73]. El poder de Corso hacía, por tanto, que se le diera un título de nobleza que no le correspondía de derecho.

La alianza de nobles y *grandes* se realizaba de ordinario. Opuestos Cerchi y Donati, miembros de ambas familias habían sido confinados. Corso Donati rompió el confinamiento y se marchó a Roma; diversas voces abogaron ante el Papa por el partido de los Donati, acusando a los Cerchi de favorecer a los gibelinos. Los Cerchi regresaron a Florencia pero, no contentos con tal retorno, los partidarios de los Donati se reunieron en consejo para expulsar a los Cerchi y a sus aliados. Esos conjurados

---

[71] "e non dire `I'non posso'", *ib.*, v. 1.440, p. 98. No podemos mencionar en este trabajo todos los textos (literarios, jurídicos, etc.) que expresan la reprobación del mundo burgués contra los juegos de azar.

[72] "I potenti cittadini (i quali non tutti erano nobili di sangue, ma per altri accidenti erano detti Grandi), per sdegno del popolo, molti modi trovorono per abbaterlo", Dino Compagni, *op. cit.*, p. 74.

[73] "Que quando passava per la terra molti gridavano: `Viva il Barone'; e parea la terra sua. La vanagloria il guidava, e molti servigi facea", *ib.*, p. 146.

[74] "fecessono fare gran quantità di pane, acciò che la gente che venia avesse da vivere", *ib.*, p. 103.

buscaron apoyo. El conde Simone da Battifolle envió a su hijo "con sus fieles y con armas a petición de los conjurados", habían decidido tal acción a pedido de Simone dei Bardi. Este, en sus cartas a sus aliados ciudadanos, pedía "hiciesen hacer gran cantidad de pan, a fin de que la gente que llegaba tuviese qué comer"[74]. Como vemos, nobles y *grandi* podían aliarse en determinadas circunstancias y según mediaran intereses comunes. Importa destacar esto último, la coincidencia posible de objetivos.

Existía, pues, en el patriciado, una tendencia a imitar y a aliarse con la nobleza. Es decir que aparece un deseo de ascenso del grupo urbano poderoso económicamente y de diferenciación de lo que llamaríamos "el común". Junto a esto, encontramos en la ciudad signos de unificación cultural y, podríamos decir, de vulgarización. En efecto, es el momento de los "volgarizzamenti". Se escribe en toscano (como en otras lenguas vernáculas) y al toscano se traducen obras importantes. Por supuesto, ante la mención de este tema se impone inmediatamente el nombre de Dante, al que Sacchetti llama "poeta volgare"[75], es decir que utilizó la lengua vulgar para realizar su obra. Por lo demás, muchos literatos —entre los que se cuenta Bono Giamboni— divulgan en lengua vernácula importantes obras clásicas o traducen algunas escritas en latín[76]. Brunetto Latini escribió *Le Trésor* en francés "por dos razones, una porque nos encontramos en Francia, otra porque es la lengua más deliciosa y más extendida de todas las lenguas [variante: común a mayor número de gentes]"[77]. Eligió una lengua vulgar aunque no la propia, hecho que le valió la crítica de Dante: "para perpetua infamia y abatimiento de los malvados hombres de Italia que alaban la lengua vulgar de otros y desprecian la propia"; "que... consideran vil la lengua itálica y preciosa la de Provenza"[78]. Dante, en este caso, no se opone a la lengua vulgar sino a la

---

[75] Franco Sacchetti, *Le novelle*, vol. I, CXIV, pp. 302-4. Brunetto Latini, en su *Tesoretto*, describe su encuentro con Ovidio: a la interrogación del autor "mi rispose'n volgare", ed. cit., v. 2.373, p. 124. También hace hablar así a la Naturaleza "con bella brevetate/ ti parlerò in volgare/ che tu intende ed apare", *ib.*, v. 422 y ss., p. 69.

[76] Así, por ejemplo, el *Pro Ligario*, las *Distiche Catonis* conocen varias vulgarizaciones, entre las cuales, véneta y toscana. Otras obras trasladadas al toscano: *Libero consolationis et consilii* de Albertano de Brescia; el *Pamphilus*, comedia francesa del siglo XII que refleja el influjo ovidiano; *Della miseria dell'uomo*, *Disciplina clericalis*, *De regimine principum* de Egidio Colonna; *El libro de la naturaleza de los animales*; el *Trésor* de Brunetto Latini.

[77] "pour .ii. raisons l'une ke nous somes en France, l'autre pour çou que la parleure est plus delitable e plus commune a tous langages [variante: gens]", *La prosa del Duecento*, citado por Cesare Segre, *op. cit.*, p. 311.

[78] "a perpetua infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia, che commendano lo

elección de aquélla no propia del escritor. No en vano el poeta escribió *De vulgare eloquentia* en que consideró que esa lengua vulgar era la más noble por ser natural y no aprendida con artificios.

Esta tendencia a la lengua común a todos, defendida por poetas y escritores, fue abandonada más tarde. Los grandes nombres de políticos y escritores toscanos de los siglos XIV y XV están ligados a una obra cultural en que el latín se erige como la lengua única y perfecta. Lo que nos lleva a pensar en una tendencia aristocratizante. Sin duda, y a pesar de las declaraciones de gobierno plural y "popular" que encontramos en ellos —por ejemplo, en el epistolario de Coluccio Salutati[79]— esa sociedad tiende a una aristocratización, a una visión de naturaleza aristocrática y de *élite*. Recordemos el sentido de igualdad que campea en algunas de sus misivas: "¿Hay algo más dulce? ¿Hay algo más alegre? ¿Hay algo más grato que poder anunciar que el gobierno de vuestra ciudad se encuentra en manos de mercaderes y artífices? Ellos aman naturalmente la libertad puesto que solían sentir lo acerbo de la servidumbre. Optan por la tranquilidad ya que sólo ella les permite ejercer con provecho las artes a que se han consagrado, aman y favorecen la igualdad entre los ciudadanos, no se enorgullecen por la nobleza de sangre de sus antepasados, no se ensalzan con la multitud de parientes y de seguidores, es decir ese género de ciudadanos que en toda república popular ama la justicia, odia la rapiña, exalta a los buenos, resiste a los malos, se abstiene de la injuria y no se ensoberbece en la dominación sino que gobiernan alternándose en los cargos públicos y, con gusto, como ciudadanos privados obedecen a los gober-

---

volgare altrui e lo proprio dispregiano"; "che... fanno vile lo parlare italico e prezioso quello di Provenza'; *Convivio*, I, IX.

[79] Coluccio Salutati, 1331-1406. Estudió con Piero da Moglio, amigo de Petrarca. En esa escuela quizás adquirió su amor por la literatura clásica. Hizo estudios notariales en Bolonia pero probablemente se licenció como notario en Florencia (h. 1350). Desempeñó esta actividad y la de canciller en diversas ciudades. Al frecuentar Florencia por sus actividades políticas, conoció el círculo de amigos florentinos de Petrarca: Boccaccio, Francesco Nelli, Francesco Bruni. En esa ciudad también se proveyó de libros. Como canciller de Todi se relacionó con la Curia papal; el Papa lo recomendó para ocupar el cargo de canciller en Lucca. Se hizo conocer en los círculos oficiales de Florencia hasta que fue nombrado, en 1375, canciller florentino, cargo que ejerció hasta su muerte en 1406. Fue admirado por su capacidad política, su energía y sus dotes literarias. No sólo son célebres sus escritos políticos sino también la correspondencia y sus obras literarias, escritas en latín. Entre otras: *De laboris Herculis* (1383), *De saeculo et religione* (c. 1381), *De verecundia* (c. 1390), *De fato et fortuna* (1374), *De nobilitate legum et medicinae* (1399), *De tyranno* (1400). En su círculo de humanistas figuraron Leonardo Bruni, Niccolò Nicoli y Pietro Paolo Vergerio.

nantes. ¡Oh, dichosas repúblicas, que son gobernadas por hombres tales!"[80].

Este cuadro ideal no se daba, en verdad, en las ciudades-Estados italianas que —destrozadas por las ambiciones de poder— se deslizaban hacia el gobierno unipersonal y tiránico. No corresponde aquí que examinemos de qué manera esta imagen ideal se adecua a la formación, inclinación y particular punto de vista de Coluccio Salutati. Para explicarla, creo que bastan las siguientes reflexiones. En la actitud de Coluccio Salutati —reflejada en sus escritos luego del movimiento de los *ciompi* (1378-1381)— asistimos "a una evidente tendencia a resolver todo problema de la realidad político-social en una dimensión moralístico-retórica"[81].

A posteriori del movimiento de los trabajadores laneros, la presión oligárquica se hizo más fuerte: "Ahora incluso la imagen del régimen `popular' de base mercantil y artesanal se va transformando en un mito, que la pluma del retórico elabora y emplea en favor de un sistema de gobierno que se apoya sobre una estrechísima base de representatividad y que se coloca, de hecho, fuera del tradicional cuadro de las artes"[82]. Sin duda, la oligarquía florentina deseaba distinguirse —es decir, alejarse— en el plano cultural y moral de quienes se dedicaban a las actividades mercantiles, común desempeño otrora. Nuevas actitudes imperaron en ciertos círculos que se apartaron de las antiguas pautas de vida burguesa. La sociedad se había escindido definitivamente, cambiando la fisonomía supuestamente esencial de la ciudad.

La ciudad se había encontrado en la alternativa pasión-razón y había optado erróneamente. Las pasiones habían destruido la antigua concor-

---

[80] "Quid enim dulcius? Quid letius? Quid denique gratius potuit nunciari quam statum vestre civitatis in manus mercatorum et artificium resedisse? Hi enim libertatem naturaliter amant, utpote qui gravius premi soleant morsibus servitutis. Tranquilitatem optant in qua sola artes quibus dediti sunt cum utilitate perficiunt, sanguinis nobilitate superbiunt, non multitudine coniunctorum vel affinium efferuntur, hoc est, illud civium genus qui in omni populari re publica iustitie studet, rapinas odit, bonos exaltat, resistit malis, ab iniuria abstinet nec dominatione superbit sed vicissim sibi cedentes cum publicam personam perficiunt imperant, cum privatam sine faustu (fastu?) noverunt imperantibus obedire. O beatas respublicas quas per tales contingit gubernari"; carta de marzo de 1377. Cit. por Ronald G. Witt, *Coluccio Salutati and his public letters*, Ginebra, Droz, 1976, p. 56.

[81] "ad una evidente tendenza a risolvere ogni problema della realtà politico-sociale in una dimensione moralistico-retorica", Armando Petrucci, *Coluccio Salutati*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, p. 65.

[82] *Ib.*, p. 71.

dia, la *homópnoia*, el gobierno de todos que, socavado por las airadas experiencias, dará lugar a la voluntad del príncipe. *Monna la Furia* y *Monna la Violencia* sólo se calmaron bajo el gobierno unipersonal.

Quedaba lejos la definición de ciudad que diera Brunetto Latini: "Ciudad es una reunión de gentes realizada para vivir según cordura; por lo que no son llamados ciudadanos de una misma comuna quienes son acogidos dentro de una misma muralla sino quienes son recibidos para vivir según cordura"[83].

La antítesis que nos ha guiado a través de estas páginas —pasión-razón— se expresa claramente en esta frase. La cordura aparece superada por las violentas pasiones que —ejercidas en el ámbito urbano— modificaron la armonía, la *homópnoia*, pasiones que oscurecieron la justicia que "es el orden de la comunidad civil..."[84] y convirtieron a la ciudad en un círculo de Flegias.

---

[83] "Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione; onde nonsonodetti cittadini d'uno medesimo comune perchè siano insieme accolti dentro ad uno muro, ma quelli che insieme sono acolti a vivere ad una ragione", Brunetto Latini, *La rettorica di...*, p. 10. El libro sobre la envidia de Helmut Schoek —*L'envie*, París, Les belles lettres, 1995— recoge la explicación freudiana del sentimiento de la envidia en el plano social y político. Pensamos que puede ser útil para explicar los nefastos resultados del imperio de las pasiones en el ámbito de la ciudad a que hemos aludido. El deseo de igualdad —según esa explicación— estaría determinado por la necesidad de aplacar la envidia de cada uno de los miembros del grupo social: "La adhesión de una sociedad determinada reposa, en consecuencia, en la transformación de un sentimiento, hostil en su origen, en un lazo fuertemente positivo que presenta todas las características de una identificación" —Freud citado por Schoek, p. 101—. Pero, establecer ese rasero común, esta igualdad y esta solidaridad implica un peligro en el plano político. Esos "iguales" necesitan —para mantener la cohesión y la unanimidad— la presencia de alguien por sobre ellos y que ejerza el poder con la anuencia de todos: "Todos los individuos deben ser iguales entre sí pero desean tener un jefe único que los domine y dirija" —Freud citado por Schoeck, p. 102—. En suma, la presencia de un conductor eminente impediría el estallido de la envidia pero colocaría al grupo en una situación de indefensión ante un dominio que podría ser tiránico.

[84] Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1989, p. 5, 1253 a.

SANTO TOMAS-DANTE: *DE INVIDIA*

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

I

En las últimas dos décadas el tema de la envidia ha sido tratado en varias oportunidades, sobre todo, por sociólogos. Esto se explica si se tiene en cuenta que se ha preferido abordar la cuestión desde el ángulo de la psicología social o de la política. Así, por ejemplo, Helmut Schoeck considera que la envidia es una fuerza revolucionaria, ya que implica la mirada hostil del inferior hacia quien es superior, especialmente, del pobre hacia el rico, del débil hacia el poderoso. Ese sentimiento —Nietzsche lo llamaría "resentimiento"— estalla cuando maduran las circunstancias, generando un movimiento revolucionario que disminuye el desequilibrio social. Y, como Schoeck entiende la justicia en el sentido de igualdad o de equiparación, la envidia que asocia con ella es vista positivamente[1].

En las antípodas de esta concepción se encuentra el reciente trabajo de Fernández de la Mora, quien defiende una posición elitista, por ende, contraria al igualitarismo. Pero él asigna a la envidia la misma capacidad que le atribuye Schoeck de acortar distancias en materia de condición social y económica. En su opinión, ella promueve, en efecto, el igualitarismo al intentar disminuir los bienes de quien posee más. Fundamentalmente por esto la estima nefasta[2].

---

[1] H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, Berlín, Hellstein, 1992 (primera ed., 1974).

[2] G. Fernández de la Mora, *Egalitarian Envy. The Political Foundations of Social Justice*, Nueva York, Paragon, 1987.

Por su parte, Francisco Alberoni hace también un análisis en el que predomina lo social, si bien se basa en una concepción más clásica de justicia, entendida como el dar a cada uno lo suyo. Pero, en lugar de tomar en cuenta, como sujeto y objeto de la envidia, a las clases o grupos sociales, Alberoni pareciera dar preeminencia a las relaciones entre individuos de una misma clase o grupo. Por eso, contrariamente a los autores mencionados, la considera una fuerza más bien conservadora y de signo negativo, desde el momento en que, según sostiene, en cualquier estrato de la pirámide social, los miembros que lo componen intentan evitar que sus pares asciendan al inmediato superior, precisamente por envidia[3].

De esta esquemática presentación de diversas tesis planteadas en los últimos veinte años, se advierte la vinculación del tema de la envidia con el de la justicia y la dependencia de la valoración de aquélla respecto del sentido que se atribuya a ésta. Quienes, como Alberoni, conciban la justicia en términos clásicos, asignarán a la envidia su tradicional signo negativo. Aquellos que, como Schoeck, sustenten un sentido igualitario de justicia, verán positivamente la envidia, en cuanto fuerza capaz de promover la cancelación o, al menos, la disminución de las diferencias económicas y sociales.

Un segundo aspecto emerge de la presentación antedicha: el énfasis que los distintos análisis ponen en la envidia en cuanto movimiento colectivo, más allá de las diferencias rastreables en cada autor. Fernández de la Mora pone el acento en el papel de la envidia en la vida económica de la sociedad; Schoeck tiende a impostar su examen en la lucha entre las clases sociales; y aun Alberoni, si bien parte de una reflexión sobre la envidia en el sujeto individual, concede un extenso tratamiento al resentimiento social y a la envidia de la masa o de los grupos sociales.

Como se advierte a través de este somero pasaje por el estado de la cuestión, el tema está vigente en la reflexión contemporánea. Sin embargo, se echa de menos una mayor precisión en las definiciones, el establecimiento de *nuances* y de distinciones netas entre la envidia y otras pasiones o movimientos del alma próximos a ella, como los celos. Todo esto se pospone en pro de un estudio de sus consecuencias sociales, reflexión que, a veces, asume el tono de la condescendencia y otras el de la diatriba.

El resultado de este enfoque contemporáneo sobre la cuestión es el de haber generado en el hombre común de nuestros días una gran confusión o, cuando menos, una serie de equívocos acerca de este tema de indiscutible importancia en la vida anímica. Prueba de ello es la frecuencia de la

---

[3] F. Alberoni, *Gli invidiosi*, Milán, Garzanti, 1991.

expresión "tener una sana envidia", cuyo carácter es tan contradictorio como el de "tener una sana enfermedad". La lectura de los tratamientos medievales sobre el tema contribuirá, pues, a despejar estos equívocos, habida cuenta del rigor metodológico y la prolijidad de procedimientos argumentales que caracteriza a los autores de la Edad Media, sobre todo, a los escolásticos.

Así, en el plano doctrinal, recordaremos puntualmente la exposición que hace del tema santo Tomás, en la medida en que en él se sintetiza el pensamiento cristiano medieval. Con todo, a los efectos de mostrar la real incorporación de esas tesis en la mentalidad del hombre tardo-medieval, más allá del círculo de la discusión académica, rastrearemos la posición dantesca sobre el particular, especialmente en la *Divina Comedia*, es decir en el Dante que, apelando a la lengua vulgar, se propone una moralizante modificación de las costumbres.

II

Tomás analiza la envidia en la segunda sección de la segunda parte de la *Suma Teológica*, cuestión 36[4]. Esta cuestión está dividida en cuatro artículos, ya que dicho análisis se despliega en otros tantos aspectos: primero, se plantea en qué consiste; segundo, si es un pecado; tercero, el grado de su gravedad; cuarto, se pregunta si es un vicio capital y se explaya sobre las "hijas" de la envidia. Por cierto, desde el punto de vista histórico-filosófico al que aquí damos preeminencia, el primero de estos artículos es, con mucho, el más importante.

Como le es habitual, primero Tomás esboza en él, con procedimiento aristotélico, una historia del problema y sus sucesivas soluciones. Hagamos muy rápidamente otro tanto, no con el fin de rastrear sistemáticamente definiciones, sino con el de ir superponiendo algunas notas interesantes que, desde la última Antigüedad hasta el Aquinate, se incorporaron históricamente a la noción de envidia.

Plutarco subraya la condición específicamente humana de esta pasión, a diferencia del odio que encuentra también en los animales irracionales.

Diógenes Laercio apunta a la universalidad concerniente sea al sujeto sea al objeto de la envidia, ya que no sólo es posible que cualquier persona sucumba a ella sino que también cualquier bien puede suscitarla; de ahí que la llame "omnívora".

---

[4] Lugares paralelos son: *De malo*, *q*. 10, *a*. 1 *ad* 6; *I ad Cor*. *c*. 15, *lect*. 1.

Ya entre los autores cristianos[5], es clásico que la envidia sea primariamente puesta en la raíz de la rebelión de Lucifer contra Dios, como sucede en Cipriano, quien extrema con esta impostación del tema su gravedad moral. Basilio de Cesárea enfatiza el daño que causa sobre todo en el alma del sujeto, esto es, en el envidioso, más aún que en la vida del envidiado. Juan Crisóstomo es el primero en señalar —quizás como resultado de su propia experiencia personal— la dimensión socio-política de la envidia en cuanto potencial amenaza para todo orden jerárquico establecido entre los hombres; es más, advierte que puede poner en peligro la misma vida social, como se ha revelado en el caso de Abel y Caín. Isidoro de Sevilla asume un enfoque no muy diferente al desenmascarar el uso que los gobernantes hacen de ella, cuando la siembran demagógicamente entre las capas sociales; muestra, además la miopía de la mirada del envidioso, sólo capaz de descubrir los vicios ajenos. Añádase que muchos de estos autores coinciden con Cesáreo de Arlés en indicar el carácter clandestino de la envidia, secreta a veces hasta para el mismo que la padece quien, al no reconocerse como envidioso, no puede extirparla de su alma.

Tenemos, pues, la siguiente serie de notas con las que la noción que nos ocupa ha quedado semánticamente cargada: su condición de ser una pasión específicamente humana, su universalidad, su gravedad, su dimensión social y política, su parcialidad en el juicio de los demás, su carácter hermético. La mención de las notas antedichas enriquece la imagen que podemos esbozar acerca de las connotaciones de la *invidia* en la mentalidad del hombre tardo-medieval, dado que tradicionalmente ellas le habían sido transmitidas a través de la predicación. Pero con ello sólo nos hemos acercado al meollo de la cuestión, que cobra forma sistemática en el examen de las definiciones aportadas por los autores escolásticos. Vengamos, entonces, al texto tomista.

En el primero de los artículos mencionados, el Aquinate se dirige al nudo del problema. Del análisis de éste resultará una definición, es decir, una fórmula conceptual que dé cuenta de la esencia de lo que se trata. En términos escolásticos, a la definición se llega considerando el género próximo y la diferencia específica. En tal sentido, lo primero que hace Tomás es inscribir la *invidia* en el género de la *tristitia*. El objeto de esta

---

[5] Deliberadamente omitimos aquí los textos escriturarios, dado que nos interesa ahora recoger las notas que han enriquecido la elaboración filosófica y, sobre todo, psicológica del concepto de envidia, no todavía su cualificación ética.

última es siempre un mal, sólo que el texto establece claramente que en ese caso, en el de la tristeza *ut sic*, se trata de un mal *propio*: nos entristecemos, en efecto, por algo negativo que nos acontece, que de algún modo nos toca, por ejemplo, por un proyecto frustrado, por un fracaso personal. Lo específico de la envidia, en cambio, es que *la tristeza es causada por el bien ajeno*, su objeto es el bien del otro. Si esto es así, ¿no se caería en contradicción al considerarla genéricamente *tristitia*, toda vez que el objeto de ésta es siempre un mal? Según se colige del texto tomista, la respuesta es negativa: no hay tal contradicción en cuanto que *el bien ajeno es vivido como mal propio*. Esto es, pues, lo esencial, lo específico de la envidia.

De esta parte de la definición se pueden derivar dos consideraciones de importancia en orden a despejar los frecuentes equívocos sobre el tema: en primer lugar, la caracterización consignada no implica que el desear para sí el bien que se percibe en el otro constituya envidia. No podría ser así porque el objeto de la voluntad como apetito profundo del alma es, por definición, el bien. Y en lo que concierne a los dones específicamente humanos como el talento o el honor, de hecho, sólo son cognoscibles cuando se advierten en los demás. Tampoco está dicho que la envidia consista en la misma melancolía o la nostalgia que puede provocar la falta en sí mismo de ese bien ajeno. Por el contrario, radica específicamente en la desazón causada por el mero hecho de que ese otro lo tenga. Más aún, consiste en el hondo malestar que suscita el otro, en cuanto que posee dicho bien.

En segundo término —y de acuerdo con lo que se acaba de señalar—, llegar a poseer lo que alguien tiene no contribuye a cancelar la envidia. Quien la padece puede ser el sujeto más desafortunado, pero también el más ricamente dotado. En este último caso, la envidia persiste: el sujeto envidioso sigue experimentando malestar porque no es el único en sustentar ese don o bien que envidia en los demás en la medida en que no quiere que también ellos lo disfruten.

Comienza a explicarse una de las principales notas que acompañan esta noción: su universalidad. En efecto, de acuerdo con lo dicho, todos los hombres pueden ser sujetos de esta pecado, pero también todos, hasta los paupérrimos, pueden suscitarla, lo cual la torna potencialmente universal. Por otra parte, la definición que estamos analizando justifica el énfasis que, tradicionalmente, se confirió al carácter social de esta pasión, desde el momento en que ella tiene siempre por objeto directo a un semejante, miembro de la propia comunidad, en quien se envidia algo, mejor dicho, a quien se envidia a causa de algo. Sea ello lo que fuere, la relación entre miembros de una sociedad —sea una familia, una comunidad política, laboral, etc.— queda en este caso implicada en la misma definición.

Podría objetarse que todo pecado capital tiene una connotación social, pero lo que la subraya en la envidia es el hecho de que dicho carácter le compete esencial y no accidentalmente o por derivación: la lujuria, por ejemplo, puede asumir formas solitarias, mientras que en la gula o la avaricia se peca por desconsideración hacia los demás, como consecuencia de lo que ellas mismas son.

Ahora bien, la definición completa que propone santo Tomás confirma lo dicho al tiempo que arroja luz sobre otros aspectos de la cuestión. Reza así: "la envidia es la *tristitia* por el bien ajeno que se estima como mal propio en cuanto que disminuye la propia gloria o excelencia"[6].

Cuatro puntos básicos se pueden desglosar en esa definición: primero, la tristeza que constituye la materia —y, por tanto, el género— de este pecado; segundo, la clase de bienes que, gozados por otros, la ocasiona; tercero, la definitiva posesión ajena de los mismos; cuarto, el hecho de que ella se percibe como significando una disminución del bien propio. Por otra parte, en la sucinta y precisa caracterización tomista, estos elementos se articulan mediante dos tipos de relación subyacentes: uno está dado por el juicio que se establece entre el sujeto de la envidia y el bien que la causa; el otro, por la comparación o competición que vincula al sujeto envidioso con la persona envidiada.

Retomemos el texto que nos conduce ahora a la consideración del segundo elemento: el de los bienes que suscitan envidia. En el planteo de Tomás, que sigue en esto al de Aristóteles[7], la motivación de la envidia queda acotada en términos de gloria o excelencia. En la pasión que nos ocupa, pues, los bienes ajenos que se viven como males propios no consisten en la riqueza, o los afectos, o la belleza sino, específicamente, en la gloria o excelencia. Sin embargo, es menester preguntarse si acaso no es posible y hasta exigible traspolar culturalmente el texto a fin de examinar su posible vigencia contemporánea. Actualmente cabría hablar en términos de prestigio o aun de "imagen". Con todo, no se ha de olvidar que algunos bienes como el éxito, el poder, el talento, la salud, la riqueza, los afectos, la belleza o incluso la juventud contribuyen —en mayor o menor medida, según el contexto social del que se trate— al prestigio o imagen que, de hecho, hoy hacen las veces de la gloria o excelencia[8].

---

[6] "...bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentia. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia", *S. Th.* II-II, *q.* 36, *a.* 1, *c.*

[7] Cfr. *Ret.* II 1387 b 35-1388 a 2, lugar al que remite el mismo texto de la *Suma Teológica*.

[8] Una línea de reflexión actual sobre este tema habría de indagar en la posible relación entre lo que se acaba de señalar y la importancia de lo aparente —sobre todo, de lo visual— en la

Esto nos conduce a la mención de otro aspecto de la cuestión: el concerniente al juicio implícito en la envidia. En efecto, ésta no sólo compromete el mundo de lo pasional —como, por lo demás, sucede en todo pecado—, sino que también implica un juicio práctico: de hecho, al envidiar, se juzga, se estima, se aprecia como un bien muy prestigioso aquello que se envidia; de lo contrario, no provocaría tal pasión[9]. No es ahora objeto de nuestra reflexión el considerar si ese juicio sobreestima o no el bien en cuestión.

De todos modos, hasta aquí, el análisis tomista parece girar especialmente en torno de las causas que dan lugar a la envidia. Resta poner el acento en los otros elementos aludidos, esto es, en la tristeza, en la posesión ajena de alguno de esos bienes y en el hecho de que tal posesión es vivida por el envidioso como amenaza de autodisminución. El Aquinate vincula estos dos últimos en su examen psicológico de la serie de circunstancias que confluyen para crear lo que hoy llamaríamos las "situaciones de riesgo", es decir, aquéllas en las que esta pasión encuentra un campo más propicio. En el texto citado, Tomás parece seguir tres criterios en el análisis de dichas circunstancias: el que podríamos denominar "locativo", el "cuantitativo" y el "temporal"[10].

En efecto, teniendo siempre como antecedente la reflexión aristotélica al respecto, señala el Aquinate que esta pasión no suele tomar como objeto a alguien cuya condición dista mucho de la del envidioso sino a quien le es próximo. Con ello se pone de manifiesto la nota esencial de confrontación competitiva implicada en la envidia: esta clase de confrontación sólo tiene sentido entre aquellos "próximos", esto es entre quienes son, de algún modo, pares o se hallan en un terreno común, sea éste familiar, laboral o institucional.

En segundo término, se indica también lo que hemos llamado el aspecto "cuantitativo": en virtud de la mencionada relación comparativa, cuando de dicha comparación resulta que la distancia que separa al potencial envidioso del potencial envidiado no es insalvable, entonces, es posible que se actualice esta pasión, lo cual no ocurre cuando esa distancia es tan excesiva que ambos términos precisamente no resisten compa-

---

cultura de *mass-media*. Sería también importante recordar la etimología que algunos han atribuido al término que nos ocupa: *in* (hacia o contra, ya que asume en este caso un claro matiz de hostilidad) y *videre* (que dice relación con lo visual). Así, aun etimológicamente, se enfatiza que lo propio de la envidia es mirar con malos ojos el bien ajeno.

[9] Los términos a los que apela santo Tomás en este caso son verbos tales como *aestimari* o *apprehendi* (cfr. *S. Th.* II-II, *q.* 36 *a.* 1 *c et ad primum*).

[10] Cfr. *ibid. ad* 2, *ad* 3, *ad* 4.

ración. Así, envidiado y envidioso no sólo suelen compartir un ámbito común en el que se disputa la posesión de un mismo tipo de excelencia, sino que también es relativamente poca la distancia que los separa a propósito de tal posesión.

Por último, en el artículo abordado, Tomás hace mención de una circunstancia temporal al ponderar la intervención de pasado y presente en el análisis de este caso. Sugiere que, así como la memoria de los goces pretéritos causa deleite por haber sido disfrutados y tristeza en la medida en que ya no se los disfruta, el comprobar que es otro quien, en el presente, exulta con ellos ocasiona o agrava la envidia, máxime si se tiene en cuenta lo que se evidencia como el factor constante en ésta, i. e., que esa posesión ajena corroe y opaca la exclusividad o, al menos, la preponderancia propia en el hecho de sustentarlos.

También a propósito de esto se puede ensayar una lectura contemporánea y preguntarnos si acaso la importancia que nuestra cultura concede al cálculo y la previsión no añade la posible dimensión del futuro a esta tesis. En caso afirmativo, se debiera concluir que se puede envidiar —y de hecho así parece ocurrir— aun las meras probabilidades de excelencia que otro maneja, lo cual, por las razones que Tomás aduce —consignadas más arriba—, es más frecuente entre coetáneos.

Ahora sólo queda por considerar el último elemento de los que constituyen esta noción tomista, aquél que el Aquinate mencionaba en primer término: la tristeza. En nuestra opinión, la preeminencia de este elemento tiene lugar en el artículo segundo, donde se examina la pecaminosidad de la envidia. Ella es, reiterémoslo, la profunda desazón causada por otro cuyo bien es vivido como mal para sí en cuanto amengua la propia gloria. Y esto constituye un pecado[11]. En la perspectiva tomista, como en la de todo autor cristiano de la Edad Media, el bien ajeno está llamado a alegrar, sea porque es un bien, sea porque se trata del prójimo. Es esta doble fundamentación lo que asigna a la tristeza propia de la envidia su carácter moralmente negativo.

Con todo, santo Tomás apela a su habitual prolijidad de escolástico en los distingos y en este tema *a fortiori*, dada la gravedad de la materia en orden a la vida espiritual. Así, precisa cuáles son aquellas clases de tristeza que no responden a la envidia —y que, por tanto, no constituyen ese pecado—, pero que pueden confundirse con ella, teniendo en cuenta que los matices de la vida anímica suelen implicar diferencias abismales en el plano moral.

---

[11] Cfr. *ibid.*, *a.* 2 *c et passim*.

Descarta en primer lugar la tristeza que resulta del lamentarse del bien ajeno en cuanto que éste puede ser nocivo para sí o para otros. Se torna casi obvio aquí el ejemplo de las victorias de un tirano. En este caso, no hay rastro alguno de mal moral, ya que procurar el bien y rechazar el mal para sí y para otros son parte de la dimensión natural en el hombre; mientras que, en el pecado que nos ocupa, lo central está en el conato de resentimiento que se experimenta contra otro, porque su bien es vivido como el peligro de ver opacado el propio brillo. De esta manera, la hostilidad del *in-videre* se dirige decididamente contra los demás; en cambio, en este primer caso que Tomás distingue del pecado que está analizando, el movimiento del alma es fundamentalmente una autodefensa —legítima, por lo demás— de auténticos bienes. Así, este caso contribuye a desvelar, aun por vía negativa, en qué radica el mal moral de la verdadera envidia: en ella se desea cierta disminución del otro, con lo cual se quebranta el mandamiento del amor al prójimo. Al mismo tiempo, también contribuye a explicar la razón de otro factor constante en la noción tradicional de la envidia en la Edad Media: su condición de secreta. En efecto, la tristeza ante la victoria de un tirano —para retornar al ejemplo propuesto— no tiene motivo alguno para avergonzarse de sí misma; en cambio, el malestar que el envidioso siente ante cualquier logro del envidiado se ha de tratar de ocultar necesariamente, porque de lo contrario se pondría en evidencia su carácter injustificado y, sobre todo, la propia inseguridad, es decir, la fragilidad o escasez de la propia excelencia sujeta al temor de una fácil equiparación o aun superación.

Algo similar ocurre en el segundo caso que descarta santo Tomás y al que ya hemos hecho referencia. Consiste en la tristeza de alguien que se descubre carente de un bien que otro tiene. Una vez más, aquí la desazón no obedece al hecho de que otro lo posea. Por eso, no es envidia. Es lo que Tomás llama "*zelus*", movimiento anímico de carácter moralmente neutro. Si tiene por objeto un bien superior, cobra signo positivo, así en quien desea para sí la santidad que percibe en otra persona. Si el "*zelus*" tiene por objeto un bien temporal, puede ser, moralmente hablando, positivo o negativo, según el tipo de bien del que se trate. Aun cuando el Aquinate no propone ejemplos en el texto en el que nos basamos, se podría pensar en celos inspirados por el lujo ajeno, los cuales serían contrarios a la virtud, si bien no constituirían envidia o en los motivados por la ciencia de otro ser humano. En esta última situación se estaría ante un "*zelus*" moralmente positivo, ya que puede dar lugar a la *emulatio*, tan fecunda en el terreno social. Sin embargo, ya sea que se trate de bienes superiores o inferiores, el lamentarse por carecer de ellos involucrado en el "*zelus*", no conforma envidia, siempre que no implique el deseo de que el otro los pierda.

Así pues, tenemos que los casos en que Tomás la descarta taxativamente giran en torno de la relación entre el sujeto moral y los bienes jerárquicamente considerados. No involucran directamente o, por lo menos, no se fundamentan en la relación entre el hombre y su prójimo.

Hay un tercer caso digno de mención, en la medida en que ilumina la diferencia de perspectiva entre la cultura de la Antigüedad pagana y la religiosa propia de la Edad Media. Lo hace con mayor claridad precisamente por tratarse de dos visiones filosóficamente convergentes. Es el caso de la *némesis* mentada por Aristóteles y que el Aquinate trae a colación en este texto, reportándola como el lamentarse porque el otro posee un bien del que es indigno[12]. El Estagirita hace alusión entonces a las riquezas que pueden ser poseídas por dignos e indignos. Tomás se limita a recordar que, aun cuando la *némesis* se cuente, según Aristóteles, entre las buenas costumbres (*bonos mores*), la Sagrada Escritura prohíbe este modo de tristeza, en cuanto que en ella no sólo no se acepta la voluntad divina —que dispone la posesión de bienes por parte de los indignos para su corrección o condenación—, sino que tampoco considera el carácter relativo de esa clase de bien. No obstante, aunque en contexto cristiano la *némesis* constituye una moción del alma moralmente reprochable, lo cierto es que tampoco ella se identifica con la envidia.

Nuevamente cabría hacer aquí una reflexión actual al respecto y preguntarnos —a la luz de la posición medieval sobre el tema— si, en muchos aspectos de sus respectivos ensayos, autores como Schoeck o Fernández de la Mora no estarán refiriéndose a la *némesis* más que a la envidia. La sospecha es válida toda vez que, como hemos indicado, vinculan esta pasión con la cuestión de la justicia. De hecho, ella está mucho más cerca del problema, implicado en el concepto de *némesis*, de ser digno o indigno de poseer un bien. En todo caso, el posible equívoco aludido hunde sus raíces en algo más que una mera *quaestio nominis*. Si bien es cierto que del examen que Tomás hace sobre el tema se derivan, como veremos, la consideración de las consecuencias sociales de la envidia, dicho examen la impostа definitivamente en el terreno moral. Ello significa que la sede de la envidia es la interioridad del alma en su intransferible individualidad; de ahí el esfuerzo y el evidente cuidado puestos por el Aquinate en desentrañar los mecanismos psicológicos que la articulan.

Por todo lo dicho, Tomás concluye en el artículo siguiente de la cuestión examinada que la envidia no sólo es un pecado sino que se cuenta entre

---

[12] Cfr. *Ret.* II, 9, 1387, a 3 y ss.

[13] Cfr. *S. Th.* II-II, *q.* 36, *a.* 3 *ad* 3.

los capitales. Lo confirman, por razones en las que se ha abundado, las virtudes a las que se opone y que son explícitamente mencionadas: la caridad y la misericordia[13]. Más aún, cuando este conato del alma cobra la espesura del hábito, se torna vicio, cuya gravedad lo convierte en vicio capital, según afirma el texto tomista más abajo[14].

La cuestión se cierra con una serie de consideraciones que completan la significación de este concepto. Lo hacen mencionando a las "hijas" de la envidia, esto es, aquellas actitudes moralmente reprochables que, desde el punto de vista psicológico, ella genera. Son, en primer lugar, los medios de los que se vale el envidioso para disminuir la gloria ajena que le es molesta: la *susurratio*, que se lleva a cabo ocultamente y la *detractio*, de proceder abierto, si bien no siempre o, al menos, no necesariamente justificado[15]. Nótese que esto no presenta contradicción alguna con el carácter hermético de la envidia: lo manifiesto es la detracción en cuanto medio, la finalidad que se persigue, esto es, la mengua de la excelencia ajena por envidia sigue oculta o se pretende ocultarla. Obvias consecuencias del temple envidioso del alma son: la *exultatio in adversis*, que tiene lugar cuando la envidia se complace en la adversidad del prójimo —aun cuando ello no implique que se satisfaga y desaparezca, en virtud de lo que se puede deducir de su misma índole— y su contrapartida, la *afflictio in prosperis*, o sea, la aflicción motivada por la prosperidad del envidiado que, como señala el mismo santo Tomás, en cierto modo es la envidia misma. Si se la cuenta entre sus hijas es en cuanto que dicha prosperidad adviene contra el deseo profundo del envidioso, quien no puede impedirla.

Por último, se retorna al género mismo de la envidia, esto es, a la tristeza, para indicar que así como el deleite del bien causa amor, la *tristitia* engendra odio. En este último término se ha descubierto, pues, el eje en torno del cual gira —y diríamos que se resume— el pecado de la envidia en la concepción tomista[16].

---

[14] Cfr. *ibid.*, *a.* 4 *passim*.

[15] Sobre estas cuestiones abunda la obra de C. Casagrande-S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Trecani, 1987.

[16] El otro lugar de la *Suma Teológica* donde Tomás trata el tema es I, *q.* 63, *a.* 2, donde examina los pecados de soberbia y envidia en los ángeles. No abordaremos este problema, estrictamente teológico, puesto que aquí interesa el nivel psicológico y, sobre todo, moral de la cuestión.

III

La noción dantesca sobre el tema no difiere mucho de la sustentada por el Aquinate, precisamente en virtud de su común raíz aristotélica, para decirlo en los términos caros a Bruno Nardi. Con todo, ofrece matices que importa poner de manifiesto por su significación en lo relativo al mundo cultural de Alighieri y, sobre todo, a la instancia por él representada en la evolución del pensamiento.

Desde el punto de vista estrictamente doctrinal, el principal pasaje —al menos, el más explícito— que da cuenta del concepto dantesco de envidia es el del primer tratado del *Convivio*[17]. Discurriendo allí sobre la fama, subraya Alighieri tres razones por las cuales ésta puede menguar con la presencia del sujeto mismo a quien los demás la dispensan. En efecto, al encontrarse alguien entre aquellos que, sin haberlo conocido personalmente, lo honraban, esa gloria suele disminuir o por la inmadurez o por la envidia de los que juzgan o bien por las limitaciones de diversa índole del que es juzgado. La primera causa mencionada —*puerizia d'animo*— obedece al hecho de que la mayor parte de los hombres estiman a los demás por las apariencias, dado que lo hacen apelando más a la sensibilidad que a la razón. La tercera causa radica en las debilidades que desnuda la proximidad y el trato con la persona a quien se había atribuido excelencia, como los defectos físicos, los reveses de fortuna, la deshonra de parientes. Todo esto contribuye, con razón o sin ella, a confirmar el hecho de que "nadie es profeta en su tierra", sentencia que Dante transcribe literalmente con la amargura de su propia experiencia.

Pero antes de mencionar esta última razón de las que atentan contra la fama y el prestigio de alguien, el texto se refiere a la envidia. Lo hace subrayando, en primer lugar, la circunstancia de la paridad entre envidiados y envidiosos, calificando a éstos de "*viziosi*". En segundo término, se indica la distorsión del juicio implicada particularmente en esta pasión, de modo tal que la facultad de juzgar sólo se atiene a los aspectos negativos de quien es sometido a su examen. Ahora bien, si esto tiene lugar —sugiere el texto a continuación— es porque el envidioso ya ha percibido que la distancia que lo separa del envidiado no es, en principio, insuperable; así, intenta acortarla mediante el procedimiento indicado. Los envidiosos, en efecto, "ven [al envidiado] en paridad de condiciones y de poder respecto de ellos mismos y temen, por la excelencia de ese tal, ser

---

[17] Cfr. *Conv.* I, 4, 2-13.

menos apreciados. Y no sólo, llevados por la pasión, juzgan torcidamente, sino que también, mediante la difamación, inducen a los demás a juzgar mal"[18].

Si se confronta esta formulación con la tomista, se verá que, por encima de una base doctrinal común, la expresión dantesca recoge y subraya, en particular, algunas notas señaladas por el Aquinate. En primer término, se advierte la reiteración de la paridad que constituye, por así decir, la condición de probabilidad de la envidia; en segundo lugar, nótese que Dante alude a la excelencia en términos de "poder" [*potenza*]; en tercer lugar, el contristarse propio de la envidia en cuanto género asume, en el pasaje dantesco, la forma específica del temor (*temono per la eccellenza di quel cotale*); en cuarto término, se ha de reparar en la insistencia de estas líneas —comparadas siempre con el texto de Tomás— en el carácter pasional de la envidia en el sentido más negativo de la pasión, esto es, como aquello que distorsiona, mediante una ilegítima interferencia, la facultad racional implicada en el juicio. Por último, Dante parece ir un poco más allá de la *susurratio* y la *detractio* propuestas por el Aquinate como hijas de la envidia, al hablar abiertamente de difamación[19].

Se diría, pues, que los matices de diferencia que se encuentran en la reproducción dantesca de la doctrina tomista tiñen de tonos más intensos el modo alighierino de presentar la cuestión. Con todo, en la obra definitiva de Dante, en la *Divina Comedia*, reencontramos la definición de Tomás propuesta en labios de Virgilio: allí, el envidioso es caracterizado como alguien que "... poder, gracia, honor y fama/ teme perder porque otro lo supere,/ por lo que se entristece de tal modo que ama lo contrario", es decir la debilidad, la desgracia, la deshonra y el desprestigio ajenos[20]. Pero varios aspectos han de indicarse: al énfasis en el temor como ingrediente de la tristeza provocada por la superioridad de otro, se añade el acento en el poder, como manifestación de dicha superioridad: es, efectivamente, el poder y no la gloria lo que el texto menciona en primer término. Por otra parte, cabe advertir que la "*grazia*" se ha de entender aquí no en su significado teológico sino como jactancia de ser apreciado. Por fin, hay una

---

[18] "...veggiono a sè pari membra e pari potenza, e temono, per la eccellenza di quel cotale, meno esser pregiati. E questi non solamente passionati mal giudicano, ma diffamando, fanno agli altri mal giudicare...", *ibid*. 7-8. Traducción propia, como en todos los casos que siguen.

[19] Cfr. Casagrande-Vecchio, *op. cit*., especialmente p. 241 y ss. y 331 y ss.

[20] "E chi podere, grazia, onore e fama/ teme di perder perch'altro sormonti/ onde s'attrista sí, che 'l contrario ama", *Purg*. XVII, 118-120.

referencia a lo que Tomás denomina la *exultatio in adversis* pero también en estas líneas la formulación dantesca es más intensa, en la medida en que habla directamente de *amar* el daño ajeno.

Se impone ahora una digresión con el fin de comprender esta consecuencia de la envidia en la formulación alighierina, puesto que, de lo contrario, una lectura superficial podría hacer percibir una contradicción: no se comprendería de qué manera tanto el odio como el amor derivan al mismo tiempo de la pasión que nos ocupa. Para despejar el equívoco basta reparar en el hecho de que ambas mociones del alma no tienen, en este caso, exactamente el mismo objeto. Para Dante, como para Tomás, el envidioso puede terminar por odiar al envidiado y así el objeto de su odio es la persona a la envidia. Lo que Alighieri pone aquí en boca de Virgilio es la circunstancia de que ese odio es lo bastante hondo como para llevar a desear tan profundamente el mal ajeno que el deseo merece el nombre de "amor" por su intensidad. No se ha de olvidar que el Dante de la *Comedia* es un poeta, cuyo oficio no lo obliga a la prolija y casi exasperante precisión terminológica y conceptual de un escolástico como el Aquinate. Para éste, el mal nunca puede ser objeto del amor, por definición. No obstante, las líneas que estamos analizando pertenecen a un momento del poema en el que Dante da cuenta de su concepción general sobre vicios y virtudes, basada precisamente en el amor que asume el deseo como "materia prima"[21]. Según ella, la facultad humana de aprehender extrae de la realidad la imagen de un objeto y la refleja en el alma que así es atraída por él. Surge, entonces, el deseo y éste da lugar al amor que no reposa sino en el gozo de la cosa amada.

Pero no todo amor es loable —así como no todo lo modelado en cera es hermoso, aunque la cera sea buena—, ya que la cualificación del amor deriva de la bondad o no de su objeto; de ahí que haya "*buoni e rei amori*", como señala el texto al que se ha remitido. Ahora bien, éste consigna con énfasis la intervención, en este proceso, de la razón que da o niega su consentimiento a la adhesión de la voluntad al objeto amado. En este hecho se funda la innata libertad del hombre, condición de posibilidad de su responsabilidad *moral*. Así pues, la consecuencia más grave de la envidia, esto es, el desear el mal ajeno al punto de amarlo, constituye un movimiento pasional moralmente imputable, al ser contrario a la razón que indica amar el bien para sí y para los otros[22].

---

[21] Cfr. *ibid.*, XVIII, 19-75.

[22] Una exposición más extensa de este punto se puede ver en nuestro trabajo *El deseo: hilo conductor en la "Divina Comedia"*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1992, especialmente, pp. 54-61.

Pero Dante examina también la condición de posibilidad de la envidia como mal moral en lo que concierne a las cosas envidiadas. Recordemos que, en su planteo, alguien puede superar, igualar o acercarse a la excelencia que otra persona sustenta en cuanto a poder, gracia, honor y fama. Todos estos bienes son finitos, temporales, contingentes y relativos. Son relativos también por el hecho de que su dimensión es juzgada por confrontación. Es efectivamente en un plano comparativo donde se estima el mayor o menor poder de una persona respecto de los demás. De otro lado, el carácter *finito* de tales bienes —y esto es decisivo— torna imposible su disfrute por parte de todos los hombres por igual. En cambio, en el caso de otros bienes, como la virtud o la santidad, obviamente ello no ocurre. Por eso, Dante hace pronunciar a Virgilio, símbolo entre otros de la razón, esta sentencia: "porque apuntan vuestros deseos/ hacia aquello que mengua cuando es compatido,/ la envidia mueve los pechos a suspirar./ Mas, si el amor a lo supremo/ recondujera hacia lo alto vuestro deseo,/ no existiría en vuestro corazón ese temor"[23]. Nótese, por lo demás, la insistencia alighierina en subrayar dos componentes que la noción tomista de envidia incluía implícitamente en el tipo de *tristitia* específica que la constituye: el deseo y, otra vez, el temor, lo cual remite esta concepción dantesca directamente a Aristóteles.

Es ese temor y el deseo —sobre todo, el deseo frustrado de impedir la prosperidad ajena o de presenciar su desdicha— lo que conforma esa mezcla de encono y melancolía que respira a través de suspiros en las almas de los envidiosos. Por eso, el poeta dibuja, en la segunda cornisa del Purgatorio, un escenario uniforme, árido, melancólico, donde estos pecadores descuentan su castigo. En este escenario pesan —al igual que pesa la obsesión del envidioso en su propio corazón— piedras de una coloratura lívida, como también es lívida la palidez que hace asomar a su rostro el aguijón de la envidia, aun cuando ésta, al revés de la soberbia, intente ocultarse. La alegoría se complementa con el *contrapassum* que Alighieri imagina para los envidiosos: los presenta sentados en ese pavimento pétreo, ciegos por tener los párpados cosidos con hilos de hierro. Adviértase, por otra parte, la directa referencia que hace con ello a la etimología del *in-videre*[24]. Empero, nada refleja mejor psicológicamente la actitud del

---

[23] "Perché s'appuntano i vostri disiri,/ dove per compagnia parte si scema,/ invidia muove i mantaco a sospiri./ Ma, se l'amor della spera suprema/ torcesse in suso il desiderio vostro,/ non vi sarebbe al petto quella tema", *Purg.* XV, 49-54.

[24] En este sentido, poco se puede añadir a los análisis de Benvenuto de Imola, a las insoslayables páginas del comentario de Momigliano al Poema y a su "Il paesaggio della Divina Commedia" en *Dante, Manzoni, Verga*, Messina, D'Anna, 1944.

envidioso como esta confesión que el poeta pone en boca de Sapia, noble dama de Siena, en quien ejemplifica a esta clase de pecadores: "coseché más alegría en los daños ajenos/ que en mi ventura"[25].

Sin embargo, creemos que lo más propio del planteo dantesco sobre la cuestión no radica en su manera de formularlo en los planos psicológico y moral —bien que en éstos se adviertan, como hemos sugerido, matices distintivos—, sino en el análisis de las repercusiones de la envidia en el ámbito social y, sobre todo, en los implicados en él. Esto se nota en el sexto canto del *Infierno*, aun cuando —o precisamente porque— no está dedicado al pecado que nos ocupa. En él se aborda el tercer círculo en el que, según el esquema infernal, están confinados quienes cedieron a la gula. Pero, como sucede tantas otras veces en la *Comedia*, en el transcurso de su recorrido, Dante encuentra la figura de un antiguo personaje de su tierra: Ciacco, el florentino. Como no podía ser de otro modo, dadas las obsesiones del poeta, el diálogo entre ambos gira en torno de su amada ciudad, a la sazón desgarrada por la discordia. Con la visión que Dante atribuye aun a las almas perdidas en su *Infierno*, Ciacco da cuenta de las razones que ocasionan las luchas intestinas de Florencia, mencionando a la envidia en primer lugar. Dice, en efecto: "...tu ciudad, tan llena/ de envidia que ya rebosa el saco,/ me acogió en la vida serena"[26]. Adviértase, de paso, la nostalgia del condenado por la vida terrena, a la que aquí llama "serena" por comparación con las penas que sufre en la eternidad. Esto no impide que la envidia refleje aun en este mundo un dolor "infernal", desde el momento en que desune a los hombres y los enfrenta entre sí, es decir que hiere en lo más íntimo a la ciudad en cuanto que justamente dis-socia a sus miembros. De este modo, Dante plasma poéticamente una de las notas que distinguen su concepción doctrinal sobre el tema: la vinculación, más directa en él que en otros autores medievales, de la envidia con el odio y, a su vez, el nefasto efecto social de este último.

No obstante, no es sólo la envidia la causa primera de la desunión y de la enconada pasión que acaba por resolverse en odio. Al promediar el discurso de Ciacco, éste añade: "Soberbia, envidia y avaricia son/ las tres chispas que han abrasado los corazones"[27]. Así, la envidia se coloca en una posición intermedia —quizá de mediación— entre la soberbia y la avari-

---

[25] "...fui degli altrui danni/ piú lieta assai che di ventura mia", *Purg.* XIII, 110-111.

[26] "La tua città, ch'è piena/ d'invidia che già trabocca il sacco,/ seco mi tenne in la vita serena", *Inf.* VI, 49-51. Lugar paralelo es *Par.* IX, 129.

[27] "Superbia, invidia ed avarizia sono/ le tre faville ch'hanno i cori accesi", *ibid.*, 74-75.

cia, como si esta honda raíz del odio social suscitado por la supremacía del otro considerara dicha supremacía especialmente en lo tocante a la riqueza y, sobre todo, al poder, puesto que la soberbia es mentada ahora en primer lugar. No obstante, se ha de recordar aquí que la desazón motivada por la posesión de la riqueza por parte de otros, a los que se juzga indignos de disfrutarla, responde, en la concepción aristotélico-tomista, a la *némesis* y no a la envidia que, específicamente, gira en torno de la *gloria et excellentia*. Tal vez por eso, o sea por su coincidencia básica con dicha concepción, el poeta refiera la envidia a la soberbia antes que a la avaricia. Por otra parte, también cabe reiterar que los bienes ajenos que movilizan al envidioso citados por Dante tienen que ver con esa clase de *excellentia* a la que alude en su definición: el poder, la *gratia*, el honor y la fama. Y ellos son los que, además, suelen nutrir a la soberbia.

Ahora bien, hay órdenes propios de la vida en sociedad donde tales bienes se ubican en la cima de la escala. El político es uno de ellos. Por eso, no es sorprendente que la envidia encuentre campo propicio en el ámbito de la vida política, justamente porque su acumulación constituye uno de los principales resortes de ese mundo. Dante se muestra harto consciente de esa circunstancia y la pone de manifiesto a través de uno de los espectros más conmovedores de los que pueblan su *Infierno*. En este caso se trata de Pier della Vigna, cortesano consejero del más "medieval" de los emperadores: Federico II. Por eso, este personaje puede allegarnos una imagen muy significativa del mundo de las intrigas políticas, con los matices que ellas cobraron en la Edad Media, esto es, en ese universo donde, axiológicamente, se daba preeminencia al honor. En efecto, gozando del respeto de sus pares y de la confianza del emperador, es decir de honor y de *gratia*, Pier della Vigna ejercía noblemente el *poder* que le había sido confiado —al menos, según su propia declaración, de la que no cabe dudar, ya que la condición irreversible del infierno torna fútil toda exculpación-: "Honré mi glorioso oficio", dice. Y cuando advierte una posibilidad de rehabilitación —aun cuando tardía— en el regreso de Dante al mundo de los vivos, se apresura a confirmar: "Os juro que jamás quebranté la fidelidad/ a mi señor"[28]. El Pier della Vigna histórico era, pues, un hombre cuya excelencia fulguraba. Se suicida precisamente porque el honor en el que dicha excelencia afincaba sus raíces resulta mancillado. Así, se deja llevar por el placer amargo de la indignación y cede al trágico error de suponer que la muerte que se autoimpone habría de aplacar el

---

[28] "Fede portai al glorioso offizio... Vi giuro che già mai non ruppe fede/ al mio signor", *Inf.* XIII, 62 y 74.

tormento de su honra lastimada: "mi espíritu, por desdeñoso gusto,/ creyendo escapar con la muerte al desprecio,/ injusto me hizo contra mí, justo"[29].

Como se puede imaginar aun sin conocer este pasaje, lo que motiva la deshonra de esta figura es la envidia cortesana. De este modo, Pier della Vigna resulta asociado alegóricamente a uno de los pecados cuya mecánica interna Dante desenmascara en la *Comedia*. Pero lo está en su condición de víctima y no de sujeto activo. La fuerza dramática con la que poéticamente está construido subraya por sí misma la capacidad de daño y destrucción que se derivan de esta pasión, también en sus repercusiones en el mundo político. Por si cupieran dudas sobre ello, Alighieri introduce, en la mitad de la confesión de su personaje, una sucinta y lapidaria reflexión casi técnica al respecto: "La meretriz que nunca de la morada/ del César separó la mirada sucia,/ muerte común, de las cortes vicio,/ inflamó contra mí todos los ánimos;/ y ellos al de Augusto de tal modo/ que alegres honores se trocaron en tristes lutos". Y se aferra, entonces, a esa promesa de rehabilitación, ya vana, que mencionábamos: "restaura mi memoria, que aún yace/ bajo el golpe que le infligió la envidia", suplica al peregrino[30].

Ahora bien, se ha de insistir en que, aun cuando Dante, con juicio de autor cristiano, no puede sino ubicar a Piero, suicida, en el universo de quienes se condenaron, con sensibilidad de poeta medieval, en cambio, limpia su nombre, convencido de su inocencia respecto de la traición de que se lo acusaba. Con ello restituye a Pier della Vigna ese bien terreno que le es tan caro a un hombre de su tiempo: el honor. Lo hace, además, porque comprende el dolor que su pérdida le causó. De hecho, en su declaración, el personaje pone en esa pérdida toda su aflicción. Pero aunque es el honor mancillado la consecuencia más insoportable de la envidia que hubo de sufrir en cuanto víctima, es evidente que, por parte de los envidiosos, el bien que la suscitó, más que la *gratia*, la fama o aun la honra de Piero, es su poder, al que, por lo demás, él mismo hace referencia casi de soslayo: "...tuve las llaves/ del corazón de Federico, y las giré/ en una y otra dirección, tan suavemente,/ que de su confianza aparté a casi to-

---

[29] "L'animo mio, per disdegnoso gusto,/ credendo col morir fuggir disdegno,/ ingiusto fece me contra me giusto", *ibid*., 70-72.

[30] "La meretrice che mai dall'ospizio/ di Cesare non torse gli occhi putti,/ morte comune, delle corti vizio,/ infiammò contra me li animi tutti;/ e li infiammati infiammar sì Augusto,/ che lieti onor tornaro in tristi lutti [...] conforti la memoria mia, che giace/ ancor del colpo ch'invidia le diede", *ibid*., 64-69 y 77-78.

dos"[31]. Es este privilegio lo que la envidia ajena no perdonó a Piero: la supremacía de su influencia de consejero, o sea, de su poder. Con todo, esto es inevitable en el mundo político; de ahí que también lo sea la envidia que en él anida. Por eso, en ese inciso poético en el que la voz de la reflexión alighierina parece superponerse a las inflexiones amargas de la de su personaje, la envidia es calificada de "meretriz de sucia mirada" —vuelve otra vez el tema etimológico de la visión hostil— y de "vicio de las cortes" por antonomasia. Pero adviértase que es también "muerte común", precisamente por la capacidad de propagarse a través de la difamación, como fuego que inflama todos los ánimos hasta el último punto de referencia del poder, como reza el texto citado. Con ello se rompe ese eslabón que constituye la autoridad del consejero. Y el afán destructor de la envidia reposa, entonces, porque ha logrado cancelar aquello por lo cual miraba hostilmente a otro. Sin embargo, el poder es siempre sustentado por alguien, de modo que, en este sentido, nunca han de faltar a la pasión que nos ocupa nuevos objetos; ésta es, pues, la segunda razón de su constituirse en "muerte común" en los círculos de gobierno. Su mirada se dirige de uno a otro, girando dentro de los límites de ese ámbito, es decir de la "morada del César". Con ello, el poeta, de un lado, reitera la nota de universalidad tradicionalmente atribuida a la envidia, en una nueva clave; de otro, subraya una vez más su derivación difamatoria.

Con todo, el mundo político no es el único ámbito social emponzoñado por ella. Como el poder, la *gratia*, el honor no son los únicos bienes constitutivos de la excelencia ajena que la suscita, en la concepción alighierina. En efecto, resta tratar el motivo de la fama. Por otra parte, ese tratamiento no podía estar ausente en las páginas de Dante, habida cuenta de las viscisitudes de su vida pública.

Así, el poeta examina también la intervención de esta pasión en otro aspecto de la vida social: es el que hoy llamaríamos "profesional", sólo que circunscribe su tratamiento a un terreno específicamente intelectual, dada su propia experiencia de poeta y filósofo. En tal sentido, detecta la aparición de la envidia en situaciones muy particulares sea de la discusión literaria, sea de la polémica filosófica. En el primer caso, el tema de la envidia resurge a propósito de la conocida defensa dantesca del italiano como lengua vulgar. En efecto, en el primer tratado del *Convivio* ataca a los compatriotas que, estimando en mucho otras lenguas vulgares, desprecian la propia. Supone allí cinco causas probables de esa actitud: la

---

[31] "...tenni ambo le chiavi/ del cor di Federigo, e che le volsi,/ serrando e diserrando, si soavi,/ che dal segreto suo quasi ogni uom tolsi", *ibid.*, 58-61.

primera es la "*cechitade di discrezione*", o sea, la falta de criterio por la cual algunos proceden como ciegos que, arrastrados por otros tales, incurren en falsas opiniones. La segunda causa del desprecio por la propia lengua se reduce a una "*maliziata scusa*", la de aquellos que, por no dominarla con maestría, atribuyen a supuestas limitaciones del idioma su incapacidad de producir con él páginas admirables. La tercera razón del desdén es la "*cupiditate di vanagloria*" que impulsa a quienes dominan una lengua extranjera a sobreestimarla para gloriarse de su adquisición, con lo que explícita o implícitamente menguan el valor y las posibilidades de la propia. Como última causa Alighieri menciona la "*viltà d'animo*", es decir, cierta forma de pusilanimidad que hace que algunos no sólo se juzguen a sí mismos inferiores a lo que son, sino que también adjudiquen a todo lo propio, incluida la lengua, un valor inferior a lo ajeno.

Pero, en esta serie de motivos posibles, Dante reserva el cuarto lugar al "*argomento d'invidia*". En este caso, sumamente específico, se recuerda que la envidia siempre se suscita entre aquellos en quienes se da algún tipo de paridad. Aquí la paridad está dada precisamente por el "material" sobre el que dos autores trabajan, esto es, por la lengua común. El envidioso, entonces, desautoriza no a otro autor, sino a aquello que es la materia de su obra. De este modo, merma el valor de ésta y, por carácter transitivo, la fama del envidiado. De la misma manera procede aquel que desprecia el hierro de una espada no porque realmente lo juzgue de poco valor sino porque, en el fondo, pretende arrojar sombras sobre la obra del artesano[32]. Sea ello lo que fuere, en esta curiosa argumentación, Dante enfatiza dos notas propias de la envidia: a la relativa paridad entre sujeto y objeto que constituye su condición de posibilidad, se añade ahora la implícita sugerencia de su auto-ocultamiento: cuando el envidioso ataca la lengua en la que escribe el verdadero envidiado, se vale de ese ataque como subterfugio para disminuir la excelencia que éste funda en su creación. Así, el ocultamiento de la real finalidad de la envidia se produce a través de dos pliegues: la obra y la lengua en la que ella se expresa.

Por último, se ha de mencionar una enigmática alusión dantesca a esta pasión entre pares a quienes vincula —esta vez por enfrentamiento— la polémica filosófica. Se trata del discutido pasaje del canto décimo del *Paraíso* donde el poeta pone en boca precisamente de santo Tomás de

---

[32] "Intra gli uomini d'una lingua è la paritade del volgare; e perché l'uno quella non sa usare come l'altro, nasce invidia. Lo invidioso poi argomenta, non biasimando colui che dice di non saper dire, ma biasima quello che è materia de la sua opera, per torre, dispregiando l'opera di quella parte, a lui che dice onore e fama", *Conv*. I, 11, 6.

Aquino, el elogio de Siger de Brabante, o sea de un filósofo cuyas posiciones el mismo Aquinate combatió en la vida terrena, dado el averroísmo de aquél. En efecto, al encontrarse en el cielo del Sol, Dante transita por ese espejo de la luz divina que es la Sabiduría. Al encuentro de ella han ido, en el transcurso de sus trabajos en la tierra, los "*sapientes*" que abrazaron la fe, cuyas almas brillan ahora como otras tantas lumbreras en este cielo. Dado ese particular brillo de su sapiencia, ¿cabe acaso dudar *a priori* de la forma que, especialmente entre pares, adquirieron en el mundo y, por ende, de la probable envidia que suscitaron?

Pero vayamos al texto. En él se dice que dichas almas están dispuestas en tres círculos concéntricos, cada uno de los cuales está constituido por doce estrellas. Las primeras doce luces desgranadas en este canto rodean a Dante y a Beatriz que, aquí más que en otros lugares, asume el símbolo de la Teología. Por ello las almas de estos sabios creyentes se alegran aún más ante su beatífica presencia. No obstante, no es ella quien hace que Dante las reconozca e individualice sino una estrella de esta constelación: justamente la de santo Tomás de Aquino. Este nombra, en primer lugar, a su maestro Alberto de Colonia, con quien sostuvo divergencias —no siempre recordadas— sobre la interpretación del pensamiento aristotélico. A la mención de Alberto siguen las de Graciano, quien edificó el derecho canónico; Pedro Lombardo, autor de las *Sentencias*; el rey Salomón, a quien se atribuían los libros sapienciales; Dionisio Areopagita, el teólogo; Orosio, el historiador; Boecio, filósofo y mártir de la fe; Isidoro de Sevilla, el etimólogo; Beda el venerable; Ricardo de san Víctor, el contemplativo. Cierra el círculo, como última lumbrera en la presentación del Aquinate, la estrella de Siger de Brabante, de quien dice: "Esta desde la cual tu mirada regresa a mí,/ es la luz de un espíritu al que, sumido en reflexiones/ graves, la muerte le pareció tardar:/ es la luz eterna de Siger,/ quien, enseñando en la callejuela de las pajas,/ demostró envidiables verdades"[33].

En esta traducción seguimos el comentario de Benvenuto de Imola, por cuanto la principal dificultad que ofrece el texto recién citado radica en lo filológico. En tales casos, nos parece más aconsejable optar por los comentaristas de la *Comedia* más próximos cronológicamente a Dante, ya que ellos dominaron mejor que sus sucesores los matices semánticos de la lengua dantesca entonces viva. En el caso que nos ocupa, la clave

---

[33] "Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,/ è il lume d'uno spirito che in pensieri/ gravi a morir li parve venir tardo:/ essa è la luce eterna di Sigeri,/ che, leggendo nel vico de li strami,/ sillogizzò invidiosi veri", *Par.* X, 133-138.

está en el término "*invidiosi veri*" que cierra el pasaje de presentación de Siger, lo cual, por lo demás, no es poco significativo. Al respecto, Benvenuto de Imola nos hace saber que "*invidiosus*" es aquel a quien se envidia a causa de su felicidad o excelencia y así constituye un vocablo de sentido positivo, mientras que el negativo está en la palabra "*invidus*", porque ésta designa a quien envidia a otro[34].

No podemos desarrollar aquí la razón por la cual Dante pone en boca de Tomás, adversario de Siger, no sólo su elogio sino la aseveración histórica de que éste fue envidiado a causa de las verdades que defendió. Esa razón nos introduciría en los sutiles meandros del mundo universitario del siglo XIII, especialmente el parisino y en las repercusiones que alcanzó en esa centuria la vida intelectual. Reservamos, pues, para otra oportunidad el tratamiento de esa cuestión que, en la expresión mentada, gira más en torno del término "*veri* [verdades]" que del vocablo "*invidiosi* [envidiables]", relacionado directamente con nuestro tema. Para volver a él, digamos solamente que todo el pasaje citado contextualiza claramente el tema de la envidia en el ámbito profesional de la polémica entre intelectuales en el siglo de oro del Medioevo. Es conocido el peso que tenía la reputación alcanzada por un maestro universitario en la vida intelectual de la Edad Media. Esa fama lo precedía abriéndole el camino, contribuía a acrecentar la fuerza de su palabra y el número de discípulos que era capaz de convocar. A ello cabe añadir el hecho de que la instancia crucial de esa vida estaba dada en la pública y vivaz *disputatio* que era una polémica, es decir *pólemos*. Como todo combate, también éste debe de haber suscitado resentimientos que dieran pábulo a la envidia. Y no sólo en los ocasionales vencidos, por las notas ya apuntadas sobre sus mecanismos[35]. Podemos imaginar, pues, con cierta seguridad que la medieval universidad de París, en y alrededor de su legendario "*vico degli strami*", debe de haber sido testigo silencioso de una no menos silenciada envidia.

Con todo, un último factor merece señalarse. El texto no habla aquí estrictamente de una "*fama* envidiable" sino de "envidiables *verdades*".

---

[34] "*...sillogizzò*, idest, disputavit, *invidiosi veri*, idest, felices veritates relinquens fallacias logicales: invidiosus enim est ille cui invidetur propter suam felicitatem: et sic capitur in bona parte; invidus vero est ille qui invidet alteri; et sic capitur in mala parte": Benevenuti de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, tomus quintus, Florencia, Barbera, 1887, p. 47.

[35] De hecho, se sabe que eran varios los procedimientos espurios a los que se apelaba en ocasiónes durante las disputas medievales, con tal de aparecer vencedor en ellas: así, por ejemplo, los llamados "*ad ignorantiam*", "*ad verecundiam*", etc. Todos ellos dicen de una incapacidad de soportar la supremacía ajena, es decir, se hacen sospechosos de envidia.

Ahora bien, la verdad no se cuenta entre los motivos que tradicionalmente fueron indicados como aptos para despertar envidia. Es posible que, elípticamente, Dante aluda con esa expresión al prestigio y la admiración que suscitó la labor filosófica y teológica de Siger, capaz de desentrañar verdades de cuño aristotélico. Por nuestra parte, nos inclinamos por otra hipótesis. En el mundo de las polémicas intelectuales entre maestros parisinos, los temas eran obviamente comunes, con lo cual se cumpliría *a fortiori* el requisito de la paridad. El hecho de que sea otro quien dé con la verdad o logre llegar a ella antes que su antagonista, tal vez pueda generar también envidia en el sentido estricto del término, es decir como desazón provocada por la excelencia de otro, en este caso, en alcanzar una verdad, por el talento mismo que procura el goce de la verdad y no por el honor que de él se deriva, especialmente cuando no se da el conato de la emulación, sino un malestar *tout court*. Si esta lectura fuera válida, Dante habría extendido los límites de la envidia, acercándola al *zelus* tomista[36]. Pero de esto trataremos en otro lugar.

IV

Podemos ensayar ahora muy brevemente y a modo de conclusión la síntesis que resulta de la confrontación entre el tratamiento tomista y el dantesco. En tal sentido y en términos generales, se diría que el análisis de Tomás se despliega en sentido vertical, mientras que el de Dante lo hace en sentido horizontal. En efecto, el primero tiende a profundizar en los resortes anímicos del sujeto individual de la envidia, para arrojar luz sobre el fundamento ético que la determina como pecado. El segundo, en cambio, toma como punto de partida y fundamento doctrinal la tradición filosófica aristotélico-tomista que lo precede y, sobre esa base, opta por hacer que su mirada recorra el panorama de los estragos que la envidia

---

[36] Así como, en la exposición sobre el concepto tomista de envidia, no hemos citado los textos relativos a aspectos teológicos de la cuestión, tampoco lo hacemos, y por la misma razón apuntada (cfr. nota 16), en la concerniente al dantesco que se menciona en *Inf.* I, 111. Otros lugares del poema donde se registra la aparición del término que nos ocupa son *Inf.* III, 48; XV, 68; XXV, 99; *Purg.* XIII, 38 y 135; XIV, 82; y *Par.* XXVII, 97. Estos, empero, no hacen sino confirmar la lectura propuesta. Un último lugar merece ser citado: se trata de *Inf.* XXVI, 24, donde el poeta, refiriéndose al talento como don de la fortuna o de la Providencia, se augura que, de haberle sido concedido, "*io stessi nol m'invidi*". Esta extraña posibilidad de "envidiarse a sí mismo" presupone un desdoblamiento del sujeto. Sea de ello lo que fuere, entendemos que con tal expresión Dante quiso subrayar, una vez más, el poder destructor de esta pasión, en este caso, dirigido contra lo mejor de sí mismo.

produce en distintas instancias sociales de la vida humana. De esta manera —y sin renunciar a la mención de los aspectos estrictamente doctrinales del tema—, prefiere ahondar en sus efectos antes que en su causa.

La diferencia señalada obedece tanto a la diversa situación personal de ambos autores como al distinto momento histórico que, pese a su proximidad cronológica, vivió cada uno de ellos. Tomás se retira a reflexionar en la serenidad de un ambiente recoleto, del que emerge en la polémica. Dante combate en el mundo. El Aquinate está respaldado por la unidad del siglo XIII, en el que Imperio, Iglesia y Universidad constituían puntos de referencia cuya validez parecía largamente perdurable. Alighieri asiste al crujir de las primeras grietas de ese universo que, por lo demás, se producen en su amada e ingrata ciudad. Con lucidez despiadada —sobre todo, para consigo mismo— las denuncia. A esto, quizá, y no sólo al hecho de que uno es un teólogo y el otro un poeta, obedece la diversidad de sus respectivos discursos, aun en un tema tan específico como el de la envidia.

Es la desolada visión de su propia sociedad lo que lleva a Dante a cargar las tintas sobre la envidia y a atribuirle, por ejemplo, como directa consecuencia, la impúdica difamación antes que la vergonzante murmuración que plantea Tomás. O lo que lo induce a hablar abiertamente del amor al mal ajeno —expresión que, por precisión y por principio el Aquinate no se hubiera consentido— para subrayar el torcido afán que anima al envidioso. Esa misma visión, a un tiempo escéptica y alarmada, lo vuelve renuente a proponer la *gloria et excellentia* tomistas como motivación de la envidia; prefiere abajarse a la concreta mención de la fama y el poder. Del mismo modo, más que en la *tristitia*, insiste en el temor para desnudar la inseguridad que subyace en el alma envidiosa.

En lo que concierne a los respectivos mensajes que los autores aquí tratados emitieron sobre la cuestión, no se puede afirmar sin más que el tomista haya cobrado mayor fuerza de advertencia que el dantesco, aun considerando el fundamento doctrinal que el primero confirió a la predicación. Precisamente en cuanto antecedente directo del movimiento humanístico, en Dante se verifica ese momento en la evolución del pensamiento en el que éste atraviesa el límite de los círculos universitarios para llegar no sólo a las cortes y los cenáculos, sino también a las plazas y a las calles, transmitiendo su advertencia por vías laicas en un momento de crisis institucional —y, por ende, de merma de credibilidad— de la Iglesia.

Ambos mensajes han llegado hasta nosotros. Nos equivocaremos al suponer que nuestras actuales discusiones sobre la justicia nos dispensan de una alerta reflexión sobre la envidia. Mucho menos lograrán enmascarar su perversa realidad que anida al acecho en cada hombre, con independencia de su condición económica y de su clase social.

UN ESPACIO DE PECADO EN LAS IMÁGENES DE LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*: LA *TAFURERÍA*

FRANCISCO CORTI
(Universidad de Buenos Aires)
OFELIA MANZI
(PRIMED - Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

Los sistemas penitenciales, establecidos a partir de los primeros tiempos del cristianismo, constituyen un valioso documento toda vez que se pretende establecer cuáles son las conductas pecaminosas y los procedimientos para obtener el perdón. Del mismo modo que la fijación de una lista aproximada de pecados varió a través del tiempo[1], la remisión de las faltas adquirió características propias según las épocas. Durante el período paleocristiano, la penitencia tuvo el carácter de proceso, no reiterable y aplicable con igual rigor a todos los pecadores. El ritual comprendía la presentación ante el obispo y el sometimiento a la penitencia establecida por éste. Su cumplimiento implicaba la reconciliación del fiel y, de este modo, se restablecía la armonía que el pecado había alterado. El *ordo paenitentium* facilitaba a los obispos la adaptación de la penitencia a cada caso, imponiendo al pecador conductas tales como el rezo de plegarias, la prohibición de relaciones conyugales, de casamiento, el ejercicio del comercio y ciertas manifestaciones exteriores tales como el uso del vestido de duelo durante el período que durara la penitencia. La dureza de las penas, unida al hecho de que solamente podían ejercitarse una vez en la

---

[1] La lista de pecados tal como san Pablo la estableció en (I, *Cor.* 6, 9-10 y I *Tim.* 1, 9-10) desarrolla una concepción del mal alimentada por la tradición judía y helenística y constituye el punto de partida del desarrollo de la moral cristiana. Ver Philippe Ariès, "Saint Paul y la chair", *Communications*, 35, 1985, p. 34.

vida, determinó que en la práctica se recurriera muy poco a la absolución, reservándola generalmente para el momento en que se veía a la muerte como inevitable.

El desarrollo del monacato de origen celta y anglo-sajón en Irlanda e Inglaterra respectivamente, dio lugar al surgimiento de la penitencia tarifada también denominada insular por su lugar de origen. La tarea de evangelización emprendida por los monjes, especialmente por san Columbano (siglo VI), determinó la difusión de esta forma de penitencia por el continente a partir de las fundaciones vinculadas al monasticismo insular. Su carácter más humano, unido al hecho de que se privilegiaba la penitencia privada y se reiteraba la instancia de la absolución, facilitaron indudablemente su divulgación por el mundo cristiano.

La penitencia tarifada otorgó al sacerdote el papel de ejecutor de la nueva praxis la que, a partir de la época carolingia, quedó firmemente establecida a través de una abundante documentación contenida en los *Libros Penitenciales*[2], escritos de extensión variable que contienen la lista de pecados factibles de ser sometidos a una tarifa de expiación.

El perdón de pecados, minuciosamente pautado, comprendía prohibiciones alimentarias tales como la prohibición del consumo de carne y vino y el establecimiento de una dieta basada en agua, pan y legumbres secas, acompañadas de leche descremada[3].

Por otra parte, la distinción entre las faltas de carácter público y las privadas, se encontraba ya perfectamente establecida en la época carolingia, correspondiéndole a cada una de ellas una expiación civil y/o eclesiástica, según sus características. Se advierte que la existencia de un castigo civil no es suficiente, desde el punto de vista de la autoridad eclesiástica, para redimir la falta[4].

El numeroso repertorio de documentos existentes ofrece un reflejo concreto de la realidad social en sus aspectos moral y espiritual durante un período bastante extenso que va desde la mitad del siglo VII —época en la que ya aparece sistematizada la penitencia tarifada-[5] hasta comienzos del siglo XIII.

---

[2] Cyrille Vogel, *Les "Libri Paenitentialis"*, Turnhout, Brepols, 1978, p. 28 y ss.

[3] En el *Discipulus Umbrensium* (c. 690-740) se prescribe una pena de cuatro años de ayuno por adulterio, cuarenta días por el deseo de fornicación, diez años por homicidio en riña y once años por perjurio. En el *Penitenciario de Columbano* corresponden cuarenta días de ayuno por insulto, un año por masturbación y seis meses por un deseo impuro. Ver Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 39.

[4] Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 43.

En lo que respecta a la organización interna del texto, estos documentos presentan, independientemente de la época a la que pertenezcan, una incoherencia manifiesta. Ni en los documentos paleocristianos, ni en los posteriores, existe una estricta división entre pecados mortales y veniales. En el caso de la penitencia paleocristiana se establece la diferencia entre faltas que debían ser sometidas a la justicia oficial y/o canónica y las que el pecador debía expiar de manera individual por medio de los actos indicados por la autoridad eclesiástica. En el caso de los penitenciales tarifados, la compensación varía notablemente de un documento a otro con escasos puntos en común. El adulterio y la consumición de la carne de un animal encontrado muerto constituyen casi los únicos pecados comunes a casi todos los textos.

Dadas estas características, se hace difícil establecer una estricta jerarquía en las faltas de tal modo que, para poder reconstruir un orden aceptado socialmente, es necesario recurrir al análisis de la frecuencia con que aparecen mencionadas. Es posible establecer que las faltas sexuales encabezan la lista, incluyéndose las cometidas aun dentro del matrimonio. Le siguen en frecuencia los atentados contra la integridad física: asesinato, golpes de diferente magnitud, heridas inferidas de manera deliberada, reducción a la esclavitud y comportamiento criminal en la guerra; igualmente son consideradas faltas graves la brujería, el ejercicio de la magia y los delitos alimentarios tales como el ingerir comida y bebidas prohibidas, así como la borrachera crapulosa. Entre las acciones cometidas contra la religión, ocupan un lugar fundamental la idolatría, la blasfemia, la profanación del domingo y los atentados contra los bienes eclesiásticos[6].

Uno de los documentos fundamentales para el conocimiento del sistema es el denominado *Penitencial de Silos* datado, según un reciente estudio, alrededor de los años 1060-1070[7]. Se trata de un documento único dado que su anónimo autor ha elaborado el sistema de tarifas de conmutación con gran cuidado. El ordenamiento binario de la sociedad —clérigos, laicos— aparece claramente marcado a la hora de establecer tarifas diferenciadas según quién haya cometido la falta. Entre los hombres

---

[5] Se considera al *Pontifical romano germánico* del siglo X como el que contiene el primer ritual completo de expiación tarifada. Ver Cyrille Vogel, *op. cit.*, pp. 102-103.

[6] Cyrille Vogel, *op. cit.*, pp. 104-106.

[7] Francis Bezler, "Pénitence chrétienne et or musulman dans l'Espagne du Cid", *Annales (H. S. S.)*, nº 1, 1995, pp. 93-108.

de Iglesia aparecen, a su vez, dos subgrupos, el *lector* y el *sacerdos*, en tanto que, entre los laicos, se mencionan nueve categorías que van desde el *imperator* hasta el *pauperrimus*. Las formas de remisión varían fundamentalmente de acuerdo con la condición del pecador: para los clérigos se fijan diversos actos de piedad tales como el ayuno, la oración y el ascetismo. En el caso de los laicos y, de acuerdo con su condición, se establece un sistema de pagos en dinero o en especies[8].

Ese documento, aunque de fecha temprana con respecto al objeto de nuestro estudio, nos brinda un marco teórico desarrollado en un espacio geográfico afín, presentando el panorama de las conductas reglamentadas tanto en lo referente a la categoría de las faltas cometidas como a los recursos necesarios para obtener la remisión de las mismas.

En los ejemplos seleccionados para realizar el análisis de imágenes contenidas en el manuscrito Escurialense T I, 1 de las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, se advierte la representación de un espacio adecuado para cometer pecados diversos, tal es el caso de las *tafurerías*. Genéricamente encarnan el lugar en el que los hombres se colocan en situación de caer en una conducta pecaminosa, por lo que estaríamos en presencia de la posibilidad de identificar las acciones realizadas en su interior como "malas" y, por lo tanto, oponerlas en un sentido ético, a las "buenas" que, de manera eventual, podrían producirse fuera.

La mención concreta de estos lugares destinados al juego, la prostitución y la bebida en exceso aparece en algunas ocasiones en el texto de las *Cantigas* y es objeto de una representación iconográfica. Consideramos especialmente significativos los casos en los que la representación adquiere un carácter arquetípico dado que no responde a ninguna indicación textual pero contiene los elementos concluyentes para crear una situación cargada con un fuerte contenido negativo. En uno u otro caso, la creación de esas imágenes remite, por un lado, a un imaginario elaborado en torno a la existencia de espacios de pecado identificables a partir de vestimentas y objetos muy característicos y, por otro, ilustra acerca de la capacidad evocadora de ciertas imágenes consagradas por una combinación de elementos iconográficos y categorías de pensamiento. En estas miniaturas aparecen jugadores, prostitutas, ladrones, pendencieros, borrachos quienes, en general, se expresan mediante una gestualidad particular. Al respecto, consideremos que, a partir del siglo XII, se redescubrió el gesto como manifestación de pensamiento y de reflexión ética y al

---

[8] Francis Bezler, *op. cit.*, p. 95.

concepto de *gestus*, frecuentemente positivo, se opusieron las connotaciones negativas de la *gesticulatio*[9].

El canon 16 del concilio de Letrán prohibía los juegos de azar[10]. A su vez, en las *Siete Partidas* atribuidas a Alfonso X y redactadas hacia 1251 se prescribía para los tafures "pena de escarmiento o de pecho para la Cámara del rey"[11]. Probablemente, el monarca haya considerado esta legislación como insuficiente —o bien la proliferación del juego adquirió características notables— dado que en septiembre de [12]76, durante su permanencia en Vitoria, encargó a Maese Roldán la redacción de un *Ordenamiento de Tafurerías*[12].

Cabe recordar la existencia, en el siglo XIII, del *prostibulum publicum* —tal el caso de París donde se sostenía con fondos del municipio—, circunstancia que implica la aceptación y regulación de una actividad considerada como un mal necesario para el buen funcionamiento de la sociedad. A propósito del relato evangélico del hijo pródigo, las escuetas referencias a su vida de libertino (Luc. XV, 13) y a la reconvención del hermano mayor —"ha devorado tu hacienda con prostitutas" (Luc. XV, 30)— son el punto de partida de la iconografía de un vitral de la catedral de Chartres, de principios del siglo XIII, en el que a través de diez medallones se muestran detalladamente los placeres y miserias que ocurren en los espacios prostibularios[13].

Si, por otra parte, tomamos en cuenta las listas de pecados contenidas en los penitenciales, se advierte que el lugar dedicado al juego, a los placeres carnales, a la consumición indiscriminada de bebida, constituye uno de los espacios naturalmente más propicios para incitar al hombre a faltar a los principios regulados por la moral religiosa. Probablemente, no existía un lugar en el que se diera de manera tan contundente la posibilidad de cometer varios pecados al mismo tiempo. Esta circunstancia es la que permite transformar en sitio arquetípico el interior de esas tabernas, que son a la vez casa de juego y lupanar.

---

[9] Jean-Claude Schmitt, "La morale des gestes", *Communications*, 1987, pp. 31-47.

[10] Raymond Foreville, *Letran I, II, III y IV*, París, Orante, 1965.

[11] Partida VII, Título XVI, Leyes X y XII. Alfonso el Sabio, *Las siete partidas. Los códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, Antonio de San Martín, 1872, vol. IV.

[12] Alfonso el Sabio, *Ordenamiento de tafurerías; Los códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1849, vol. V.

[13] Marie Madeleine Gauthier y Colette Deremble, "Les saintes prostituées, légende et imaginerie médiévale", en Michel Rouche y Jean Heuclin (ed.), *La femme au Moyen Age*, Maubege, Publications de la ville de Maubege, 1990, p. 228 y ss.

En el caso específico de las *Cantigas de Santa María*, es necesario considerar el papel que cumple la presencia mariana ante las distintas situaciones que plantea el texto poético, caracterizado por el énfasis otorgado a la mediación milagrosa de la Virgen. Esta resuelve situaciones difíciles y comprometidas en las que, frecuentemente, entran en juego diversas transgresiones al orden jurídico y moral vigente. La intervención del milagro, justamente por su capacidad trascendente, soslaya tanto el contenido de la ley civil como la establecida por la autoridad eclesiástica. En este aspecto, la ilustración del texto sigue las pautas fijadas a partir del contenido literario pero, al dotar al signo lingüístico de la eficiencia de la imagen, puede ir incluso más allá y reforzar, de manera notable, la presencia de esa verdadera alteración del orden que frecuentemente protagoniza María. Existen, por lo tanto, casos en los cuales las tarifas establecidas por los penitenciales carecen de vigencia ante una figura cuya mediación constituye una suerte de salvoconducto que facilita la relación del hombre con Dios. Transformada en "espejo de todas las virtudes" a partir del momento en que san Ambrosio en su *De Officiis ministrorum* cristianizara las virtudes ciceronianas[14], María pasó a constituir el sinónimo del estado de gracia.

2. Las imágenes

Nos servirán como guía para la propuesta de análisis las ilustraciones de seis de las *Cantigas* del manuscrito Escurialense T I, 1.

2.1. *Cantiga 140 (fig. 1)*

Se trata de una cantiga de loor y es una de las pocas de su tipo que cuenta, en el último cuadro de la ilustración, con una escena de inusitado realismo. Justamente allí aparece representada una *tafurería*. Los personajes involucrados en la escena, así como los objetos que los rodean, generan un conjunto de gestos y situaciones moralmente reprobables, genéricamente identificadas con el mal. El núcleo compositivo está marcado por un grupo de jugadores dispuestos en torno a un tablero de dados. Las consecuencias del juego se ponen de manifiesto en el gesto de desesperación del jugador de la derecha, evidentemente un perdedor. En el

---

[14] Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 34.

segundo plano, un personaje arrodillado trata de robar bebida mientras el tablajero —encargado de proveer las tablas de juego y, por extensión, responsable de la *tafurería*— despacha vino a los asistentes acompañado por una mujer. Otra mujer —que mete su mano en la limosnera de un hombre que le acaricia el rostro— marca otro aspecto del latrocinio que se comete en el lugar. La órbita ocular vacía del personaje objeto de la caricia lasciva indica, por un lado, que no puede advertir el robo del que está siendo objeto pero, por otro, metafóricamente, señala la obnubilación de los sentidos generada por la embriaguez, paso previo al pecado de la lujuria anticipado por el beso y la caricia de la mujer.

Dentro de la estrategia del amor propuesta por Andrea Capellanus hacia fines del siglo XII[15], dichos gestos preceden a la entrega total. En este segundo plano aparece, igualmente, un demonio con su tridente, figura legitimadora de todos los pecados que se cometen en la *tafurería*, desde los fraudes en el juego hasta la lujuria, pasando por la borrachera y el latrocinio. Finalmente, a través de dos arcos pueden verse dos habitaciones con las puertas entreabiertas, posiblemente el lugar privado para la consumación del amor prohibido.

Es interesante advertir la profundidad que alcanza la representación espacial mediante cuatro planos, hecho poco frecuente en las miniaturas de las *Cantigas*, resueltas normalmente en dos planos. Esta solución no resulta de una aproximación a la problemática espacial, desarrollada en el siglo XIV en Italia, sino de la intención de caracterizar de la manera más realista posible ese espacio de perversión no mencionado en el texto. En éste, como corresponde a una cantiga de loor, se exaltan las virtudes de María a través de un discurso inspirado en buena parte en la ética feudo-vasallática (versos 4-13)[16]. El texto poético se completa con una enumeración de las virtudes mediadoras de la Virgen que conducen al apartamiento del mal (versos 14-27)[17].

La circunstancia de que se utilice plásticamente la imagen de la *tafurería* en el sexto cuadro indica hasta qué punto se la identifica con la existencia de conductas transgresoras. La composición se destaca por la

---

[15] Andrea Capellano, *De amore*, Milán, ES, 1992, p. 142.

[16] Jesús Montoya Martínez, *O cancionero marial de Alfonso o Sabio*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, p. 62.

[17] La problemática de la transposición del texto poético de la Cantiga 140 a las imágenes de los cinco primeros cuadros ha sido estudiada por Francisco Corti, "Imágenes de tafures y tafurerías en las *Cantigas de Santa María*", ponencia presentada al *V Congreso Argentino de Hispanistas*, Mar del Plata, mayo de 1995, a publicarse en Actas.

acentuación de la tensión plástica y el dinamismo gestual, los que contrastan con el orden y la simetría que presentan los cinco cuadros restantes. El grupo simétrico de los desarrapados jugadores del primer plano es la más flagrante oposición al orden de las cortes celestial y terrenal representadas en los cuadros uno y cuatro respectivamente, cuyos estáticos personajes se muestran vestidos de manera prolija y suntuosa. La lujuria latente en el estrafalario tocado de las prostitutas se opone a la simbología de la virginidad contenida en la escena de la Anunciación del cuadro tercero y en la de la Coronación de la Virgen del cuarto. El texto "*Ancilla domini*" constituye la antítesis de la figura de la prostituta, ladrona, sierva del demonio. Las figuras que se relacionan con la presencia mariana expresan las virtudes mencionadas en el texto: dignidad, apostura, nobleza, excelencia y —en el caso particular de la escena de la Coronación de la Virgen— la boda mística de Cristo con la Iglesia.

La existencia de una curiosa escena de Crucifixión, en el quinto cuadro, merece un tratamiento detallado. En la misma, se advierte un notorio apartamiento de la iconografía tradicional de esa escena, en la que María y Juan —solos o acompañados por otros personajes— flanquean la cruz. En este caso, a ambos lados del crucificado aparecen judíos, reconocibles por sus perfiles de narices aguileñas y sus bonetes cónicos. Otra excepción es la presencia, al pie de la cruz, de una mujer nimbada que abraza los pies de Cristo. El Evangelio (Juan XIX, 34) relata "que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante le salió sangre y agua", símbolos de la Eucaristía y del Bautismo respectivamente. En la miniatura, el soldado ha sido reemplazado por un judío que porta la lanza. Más adelante, el Evangelio (Juan XIX, 36-37) expresa que "todo esto sucedió para que se cumpliera la escritura: (...) mirarán al que traspasaron". Estos versículos tienen su origen en un pasaje de Zacarías (XII, 10), precedido por el siguiente texto: "derramaré sobre la Casa de David (...) un espíritu de gracia y de oración...". En la miniatura, el judío que porta la lanza, mediante el gesto —brazo recogido y palma de la mano hacia afuera— expresa el reconocimiento a un ser superior, en este caso Jesucristo o —según Zacarías— "la gracia derramada sobre la Casa de David", objetivada en los humores que manan del costado. En consecuencia, en la ilustración se ha desplazado el reconocimiento del centurión —"Verdaderamente éste era hijo de Dios" (Mateo XXVII, 54)— por el del grupo de judíos. Quizás este desplazamiento tenga su raíz en las complejas y ambiguas relaciones que mantuvo Alfonso con los judíos[18]. Por último, si nos

---

[18] Además de la amplia bibliografía referida a la problemática de los judíos en España

detenemos en la mujer al pie de la cruz, si fuera la Virgen[19] estaríamos ante una variante singular del tema iconográfico justificada probablemente por razones afectivas. Sin desechar totalmente dicha identificación, sugerimos que se puede tratar de la imagen de María Magdalena, la prostituta arrepentida quien, en representaciones tardo-medievales de la crucifixión, será colocada en el mismo lugar que ocupa la figura de la cantiga. Podría objetarse que existe gran similitud entre el rostro de este personaje y el de María, tal como aparece en otras miniaturas, pero esta observación queda invalidada por la tipología convencional que, en materia de fisonomías, existe en las *Cantigas*. Observamos, igualmente, que el manto de la supuesta Magdalena tiene el mismo ornato que el de María tal como está en el segundo cuadro. ¿No podría ser Magdalena la santa que, en esa escena, asiste a la Virgen y el hecho de vestir, en la escena de la crucifixión, el manto mariano no aludiría, en verdad, a una recuperación simbólica? La escena de la *tafurería*, con la presencia de prostitutas no arrepentidas, permitiría avalar esta hipótesis.

El juego de oposiciones se mantiene igualmente en el simbolismo de la sangre que vierte Cristo, que es el elemento redentor del género humano, en tanto que el vino que se expende en la *tafurería* conduce al pecado. Por último, el tablajero —que según el *Libro de Buen Amor*[20], es descalificado dado que "el judío al año da tres por cuatro, pero el tablajero de un día dobla él su mal dinero", propenso a aguar el vino, a falsear las medidas— es el responsable de la existencia y funcionamiento de la *tafurería*, figura opuesta a la del judío situado —según esta particular interpretación— junto a la imagen del crucificado, recibiendo su sangre.

Esta inusitada oposición de valores, expresada mediante imágenes, enriquece un texto que sólo les sirve de mínimo referente y pone de manifiesto la capacidad de creación a partir de ciertos elementos que per-

---

medieval, existen estudios que tratan específicamente la cuestión durante el reinado de Alfonso X. Véase Dwayne E. Carpenter, "Jewish-Christian social relations in Alphonsine Spain", en John S. Geary (ed.), *Florilegium Hispanicum*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 61-70; Dwayne E. Carpenter, *Alfonso X and the Jews: an edition and commentary on Siete Partidas 7. 24*, Berkeley-Los Angeles, London University Press, 1986; Albert I. Bágby Jr., "The jew in the Cantigas of Alfonso X el Sabio", *Speculum*, 46, 1971, pp. 670-688; Albert I. Bagby Jr., "The figure of the jew en the Cantigas of Alfonso X", en Israel J. Katz y John E. Keller (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa María, Art, Music and Poetry*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987, pp. 235-245.

[19] Ana Domínguez Rodríguez, "Iconografía evangélica en las *Cantigas de Santa María*", en Israel J. Katz y John Keller (eds.), *op. cit.*, p. 62.

[20] Juan Ruiz, *El libro del Buen Amor*, Toulouse, J. Ducamin, 1901, p. 554.

miten realizar un juego metafórico basado en los mensajes encerrados en la iconografía y las eventuales alteraciones de la misma. Tanto el contenido textual como su correspondiente transposición iconográfica indican cuáles eran las categorías de pensamiento compartido que facilitaban la posterior comprensión y daban, por lo tanto, viabilidad al mensaje a través de significados ya consagrados o nuevos.

2.2. *Cantiga 38 (fig. 2)*

En este caso se plantea la transformación de un espacio sagrado en lugar de pecado. Según el texto (versos 20 y ss.), un monasterio es desocupado en el transcurso de la guerra entre Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto por voluntad de un conde seguidor del primero. La ilustración altera este relato al mostrar a unos jugadores que expulsan a los monjes. De este modo, la imagen sirve para expresar la consideración peyorativa que la sociedad atribuye a los tahures y disminuye la culpabilidad del noble.

Transformado el escenario, en el monasterio aparecen los elementos que caracterizan la vida pecadora: una mujer que escancia el vino sacándolo del pellejo, el tablero de juego y, especialmente, un jugador con el torso desnudo, situación que indica la pérdida en el juego pero también la pérdida de la identidad. Un personaje rapado, que se representa en el tercer cuadro, marca la existencia de alguien condenado por una pena infamante[21]. Este verdadero *crescendo* en la descalificación de los personajes que se han adueñado del espacio sagrado se completa con la presencia, en el tercer cuadro, de la blasfemia cometida por uno de ellos, que arroja una piedra a la imagen de la Virgen. La posición de los brazos, separados del cuerpo y con las palmas vueltas hacia arriba, constituyen el *gestus* del orante, transformado en *gesticulatio* por la piedra que aferra en su mano derecha.

Curiosamente, a diferencia de la normativa iconográfica del manuscrito, en este caso ha desaparecido el altar sobre el que se apoya María. Esta alteración permitiría aventurar la hipótesis de que la ocupación del lugar ha provocado una disminución de la sacralidad; la indicación del texto de que los intrusos consideran a la imagen como un "ídolo pintado" (verso 50) sugiere el sentido de la ilustración.

---

[21] Gunnar Tilander, "O uso de rapar a cabeça aos delinquentes e aus loucos", *Leges Hispanicae Medii Aevi*, Estocolmo, 1959, t. VIII, pp. 2-4.

La conjunción de blasfemia y juego tiene un correlato en el ordenamiento de *tafurerías*, en el que se establecen penas especiales para los jugadores blasfemos[22]. Estos merecen un castigo de treinta azotes la primera vez, cincuenta la segunda, además de estar obligados a decir "*Señor Dios e Santa María, en vos creo, e en vos fío*". Si existiera una tercera blasfemia se podía llegar a cortarles la lengua. Estas penas contrastan con el carácter más benigno de las que se aplican a los jugadores en general[23]. En el caso de la cantiga 38, la pena se agrava por la acción demoníaca que arrastra al blasfemo a la muerte. Tanto el texto como su ilustración enfatizan el castigo con la pérdida de la vida terrenal y, sobre todo, de la eterna. Este encarecimiento de las consecuencias de una conducta puede relacionarse con el acto extremo de la blasfemia, resultado de la obnubilación que provoca la pérdida en el juego —el jugador ha perdido hasta la ropa— pero consideramos que también se vincula con la alteración extrema que ha sufrido el espacio monacal, convertido en sede de pecado.

Conviene recordar, igualmente, que durante el reinado de Alfonso X el Sabio se otorgó a la blasfemia un carácter político dado que, en los últimos años de la vida del rey, comenzó a circular un relato que lo hacía responsable de una blasfemia proferida criticando el modo en el que Dios había creado el mundo. Esta leyenda fue parte de una campaña de desprestigio del monarca en favor de su hijo rebelde, Sancho "el Bravo"[24].

2.3. *Cantiga 76 (fig. 3)*

El hijo de una buena mujer —tafur, ladrón y pendenciero— es sometido a la justicia civil y sufre el castigo de la muerte en la horca. Su madre implora ante la Virgen y llega a arrebatar el niño a la imagen, como correlato de la pérdida que ha sufrido (cuadro IV). El milagro consiste en que el muerto es resucitado por mediación mariana y la celestial criatura devuelta a la estatua. La ilustración sigue fielmente, en este caso, las peripecias del texto.

Las características negativas de la conducta del protagonista son pre-

---

[22] Alfonso el Sabio, *Ordenamiento de Tafurerías*, Ley I.

[23] Partida VII, Ley VII, Título XII.

[24] Leonardo Funes, "La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda", *Incipit*, XIII, 1993, p. 53-70.

sentadas en el primer cuadro del folio ilustrado, localizado en una *tafurería* en la que varios personajes juegan a los dados. En la escena, dividida en dos por medio de arcos, junto a los jugadores aparecen dos personajes luchando, aludiendo al carácter pendenciero del protagonista. La concepción de la figura humana de los peleadores, que recuerda la de luchadores romanos, es similar a las que aparecen en manuscritos iluminados en el sur de Italia para Manfredo, hijo y sucesor de Federico II, derrotado por los franceses en 1266. Domínguez plantea la posibilidad de que algunos de los miniaturistas de la corte de Manfredo llegaran a Castilla hacia 1270, teniendo en cuenta las relaciones existentes entre Alfonso X y el monarca derrocado[25]. En esta misma década se inician los trabajos de ilustración de manuscritos alfonsíes cuyos miniaturistas podrían haber tenido a su alcance modelos de procedencia italiana que, a su vez, evocaran algunas de las escenas de luchadores frecuentes en relieves romanos.

En el cuadro II, el ladrón —al ser apresado— aparece descalzo y cubierto con una capa zaparrastrosa que no alcanza a tapar completamente su desnudez. Gesto y vestimenta enfatizan los rasgos negativos generados por una conducta que ha encontrado su lugar de expresión en la *tafurería*.

En cuanto a la blasfemia proferida por la madre, que ha llegado incluso al extremo del sacrilegio, la intervención de María la soslaya y cede al imperioso pedido restableciendo el orden alterado por las conductas tanto del hijo como de la madre. Esta verdadera transgresión ¿podría acaso justificarse por el hecho de que el pecador se reinserta en la sociedad ingresando a una orden monástica? Esta hipótesis no invalida el hecho de que tanto texto como imagen presentan una síntesis de antiguas leyendas generadas en torno a los milagros de la Virgen, en las que se ponen de manifiesto los más íntimos e inexplicables deseos de la sociedad.

2.4. *Cantiga 93*[26]

Un hombre extremadamente lujurioso es castigado por Dios, contrae

---

[25] Ana Domínguez Rodríguez, "Filiación estilística de la miniatura alfonsina", en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del arte*, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1976, p. 353 y ss.

[26] Una reproducción en blanco y negro de esta cantiga en José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas, estudio arqueológico de las miniaturas*, Madrid, C.S.I.C.-Instituto Diego Velázquez, 1949.

lepra. Recluido en una ermita, pasa la mayor parte del tiempo en alabanza a la Virgen quien, finalmente, lo cura de su mal.

En el primer cuadro de la ilustración se plantea el caso —frecuente en el manuscrito— de la divergencia entre el texto poético y la leyenda sinóptica que acompaña a la imagen. El concepto de "lujurioso" que aparece en el texto es reforzado indicando que era de "*maas costumes*", aclaración que facilita, de algún modo, la representación de la *tafurería* como espacio natural para contener a un personaje que responde a esas características.

El interior contiene los elementos que ya hemos señalado, cuya persistencia indica la existencia de modelos iconográficos: los jugadores de dados con el torso desnudo evocan al perdedor empedernido y al pecador de la carne. El pellejo de vino anticipa la borrachera y la mujer que es abrazada por el protagonista, que ya se ha despojado de su calzado, la lujuria.

Texto original, leyenda sinóptica e imagen plantean un *crescendo* que culmina en la representación de la *tafurería* de acuerdo con los modelos ya analizados.

En cuanto a la oposición castigo de Dios-acción salvadora de María, existente también en la cantiga 76, constituye un interesante indicador de los conflictos de autoridad existentes en la sociedad de la época y la manifestación del deseo oculto de disponer de una instancia alternativa frente a los designios de la autoridad suprema.

2.5. *Cantigas 174 (fig. 4) y 163 (fig. 5)*

Un caballero, identificado por su vestimenta[27], empedernido jugador de dados, pierde y profiere una blasfemia contra la Virgen. Arrepentido, se corta la lengua —coincidentemente con la pena más severa establecida para los blasfemos—[28]. Los ruegos a la Virgen generan el correspondiente milagro de restitución del órgano cercenado.

Tres cuadros, ordenados a modo de secuencia narrativa, representan escenas en la *tafurería*. En el primero, el protagonista, junto a la mesa de dados, profiere la blasfemia motivada por su mala suerte; el gesto del

---

[27] La Partida II, Ley XXI, Título XVIII, prescribe que el manto del caballero debía ser grande y largo y ser llevado aun cuando sus portadores estuvieran comiendo, bebiendo, caminando o cabalgando.

[28] Ver nota 22.

puño cerrado en actitud amenazadora, la mirada dirigida hacia el cielo constituyen un ejemplo de *gesticulatio* fuertemente negativa. El siguiente cuadro sitúa la acción en el momento en que el protagonista abandona el espacio de pecado, la puerta abierta marca la dirección adentro-afuera que, más que una mera referencia espacial, constituye un eje ético por el que se transita desde el mal al bien. El gesto de arrepentimiento realizado en el exterior refuerza visualmente la intención de alejarse del pecado; en el tercer cuadro, la escena contiene los mismos elementos que la anterior pero la acción se precipita porque el protagonista se corta la lengua allí mismo. La persistencia de la imagen del interior pecaminoso facilita la presentación de la dicotomía bien/mal centralizada en la figura de la puerta que marca un límite visible y decisivo.

El ruego a María permite, por otra parte, alterar el orden establecido porque la blasfemia, severamente castigada, es soslayada por su intervención que finalmente otorga el perdón al pecador arrepentido, quien no solamente recupera su lengua sino *que nunca pois lle dolveron boca nen lingua nen dente* (verso 40).

La situación argumental de la cantiga 174 reaparece en la 163 en la que se plantea la situación de un jugador de dados que, habiendo proferido una blasfemia, quedó contrahecho y mudo como castigo divino. Su posterior peregrinación al santuario mariano de Salas provocó el milagro y la consecuente recuperación de la salud.

La imagen de la *tafurería* aparece en dos de los cuadros. En el primero, asistimos a otra variante del gesto de la blasfemia: las manos elevadas hacia el cielo, ligeramente separadas, transformando el gesto arquetípico de la oración mediante las manos unidas, tal como se ve en el cuadro seis de la misma cantiga, que representa el momento en que el pecador ha sido perdonado. En el segundo cuadro, observamos una interesante variante iconográfica. El arcángel Miguel aparece como emisario de Dios para castigar al pecador y el acto de privarlo del habla es trasladado a la imagen mediante una curiosa versión de la escena del arcángel abatiendo al demonio. El vengador coloca su pie sobre el rostro del blasfemo, caído al suelo y cumple de esta manera el acto mediante el cual éste pierde el habla. Dada la difusión de la iconografía que sirve de base para la resolución de esta escena, es posible que esa imagen suscitara en el observador una identificación del blasfemo castigado con la imagen del mal, tal como aparece objetivada en la presencia del demonio, en las cantigas 140, 38 y 72. La acción se cumple en el interior de la *tafurería* transformada en lugar de castigo.

La ilustración de las *Cantigas*, en general, constituye un verdadero

muestrario de comportamientos aceptados o rechazados por la sociedad, de conductas colectivas e individuales, a la par que un valioso documento para mostrar espacios públicos y privados así como vestimentas y mobiliario.

En el caso planteado es notorio advertir la consideración altamente negativa que merece la *tafurería* como lugar de pecado. Las múltiples variantes de las faltas que es factible cometer en su interior, así como las formas que puede adquirir el castigo —humano o divino—, transforman la representación de esos lugares en un arquetipo de lo que una sociedad consideraba como lo "que no debe ser". Es significativo el hecho de que las imágenes contengan una gran riqueza de accesorios indicadores de su condición. Si se compara estas escenas con otras, en las que se representan espacios sacrales, se advierte el carácter homogéneo de éstos, estandarizados a partir de ciertas fórmulas iconográficas consagradas[29]. En cuanto a los gestos producidos por los personajes en uno y otro lugar, el espacio de pecado motiva una gesticulación expresiva, propia de acciones comprometidas éticamente[30].

---

[29] Ofelia Manzi y Francisco Corti, "Viajeros y peregrinos en las Cantigas de Santa María", *Temas Medievales*, 5, 1995, pp. 69-88.

[30] El estudio se ha realizado según el texto de las cantigas en Walter Mettmann (ed.), *Afonso o Sabio Cantigas de Santa María*, Coimbra, Acta Universitaria Conimbrigensis, 1959-1972.

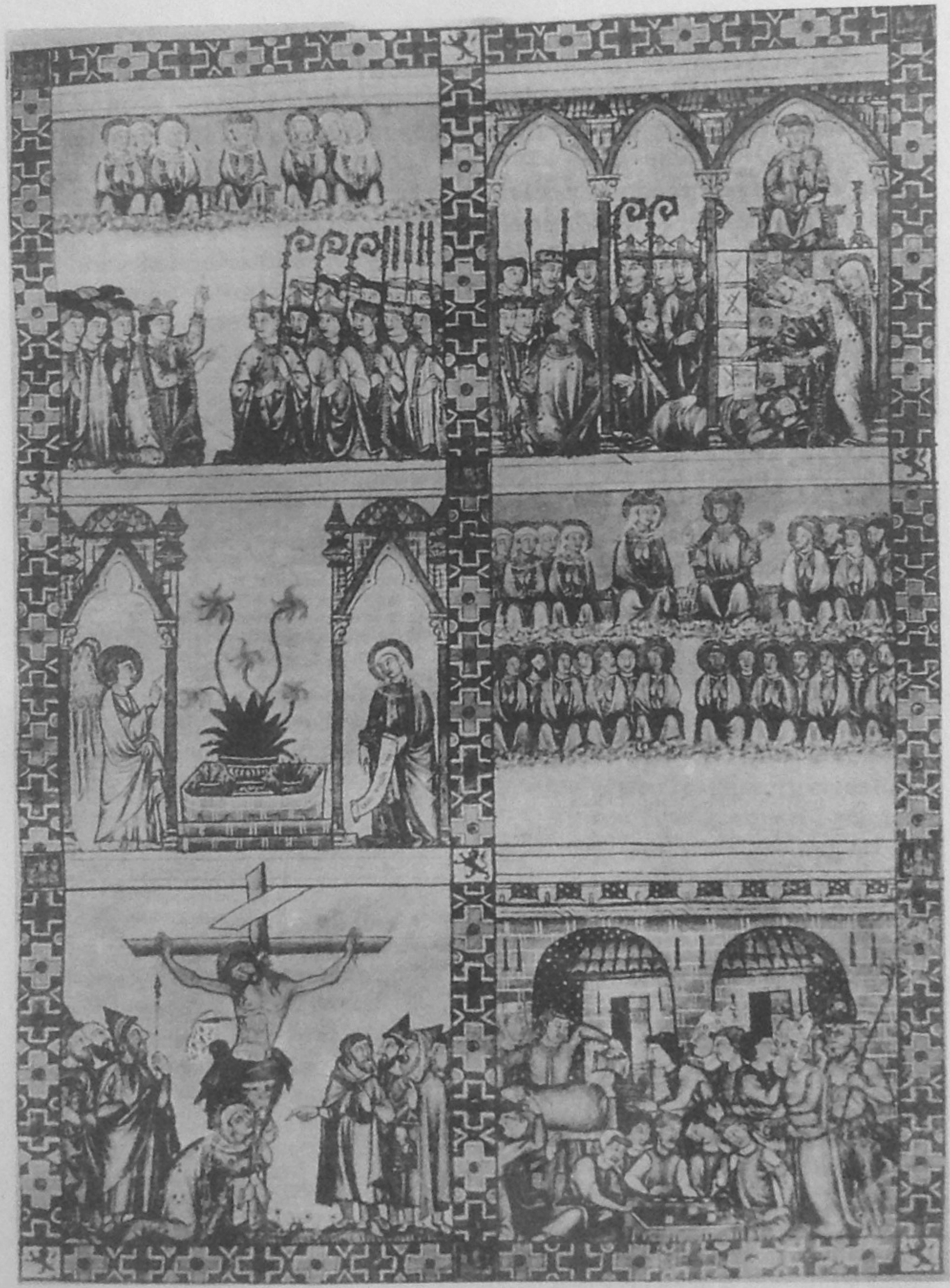


Figura 1. Biblioteca de El Escorial, ms. T. I. 1.
Cantiga 140, fol. 196r.

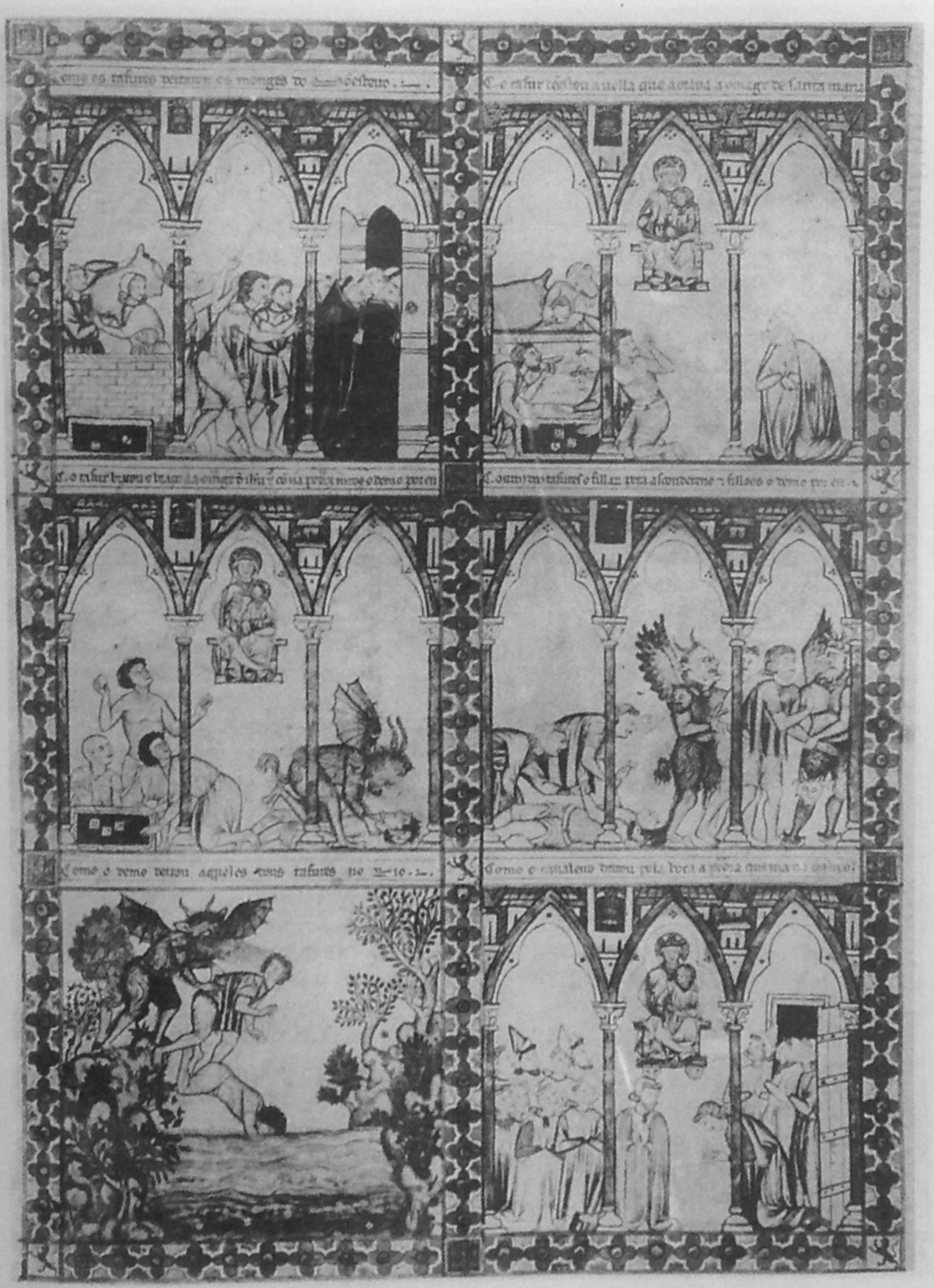


Figura 2. Biblioteca de El Escorial, ms. T. I. 1.
Cantiga 38, fol. 57v.

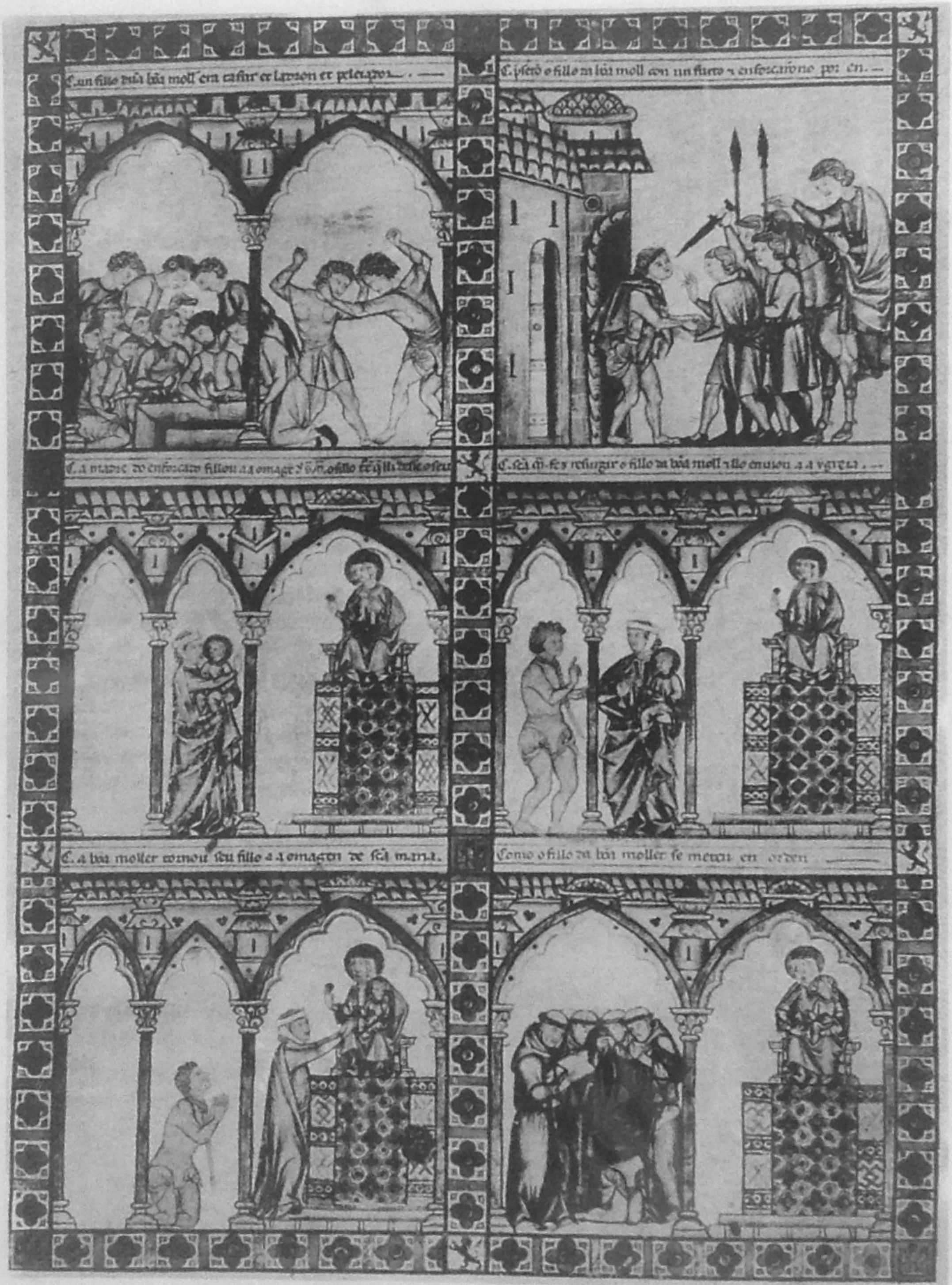


Figura 3. Biblioteca de El Escorial, ms. T. I. 1.
Cantiga 76, fol. 113r.

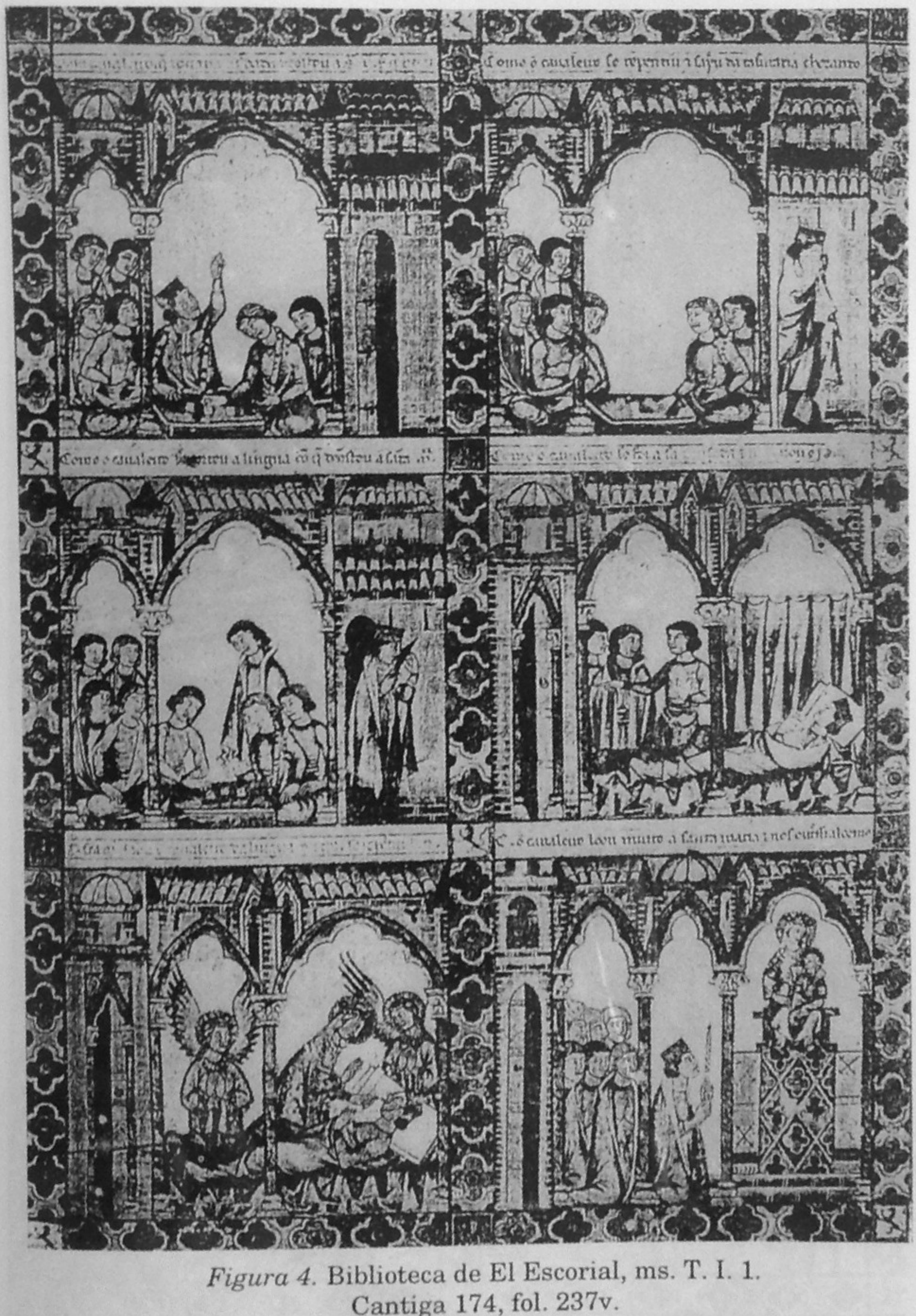


Figura 4. Biblioteca de El Escorial, ms. T. I. 1.
Cantiga 174, fol. 237v.

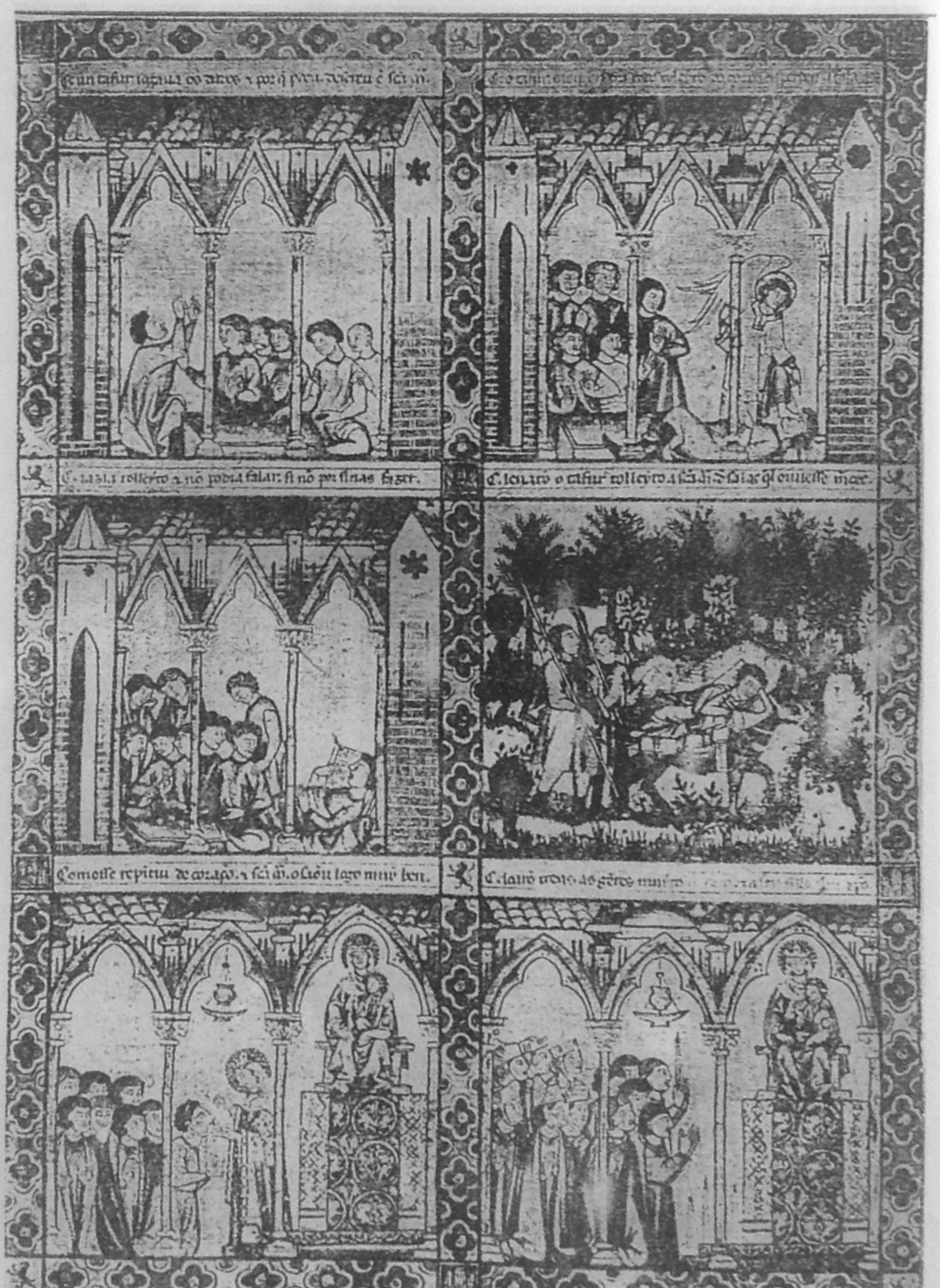


Figura 5. Biblioteca de El Escorial, ms. T. I. 1.
Cantiga 163, fol. 219r.

VARIA

LUCIEN FEBVRE Y LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES. DEL "LUTERO" AL "RABELAIS"

DIANA BIANCHI
(Universidad de la República - Uruguay)

Un campo de innovaciones: la historia de las mentalidades

La noción de "mentalidad", referida a la definición común del término, remite a un pasado de treinta o cuarenta años, en cuanto a su utilización académica. Hubo, sin embargo, una "prehistoria de las mentalidades", que incluyó obras como *El gran miedo* de Georges Lefebvre o *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga. Pero recién puede empezar a hablarse de una historia de las mentalidades en sentido estricto con *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch, seguido de *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* de Lucien Febvre. Fue Febvre el primero en deslizarse de la historia de la religión —qùe no abandonó— a la de las creencias, los sentimientos y las sensibilidades:

> "Nosotros no tenemos historia del amor. No tenemos historia de la piedad, ni tampoco de la crueldad. No tenemos historia de la alegría. [...] Yo pido la apertura de una vasta investigación colectiva sobre los sentimientos fundamentales de los hombres y sus modalidades [...]"[1].

Sin abandonar el terreno del pensamiento claro, Febvre propugnó ampliar el dominio de la historia hacia la psicología (sin lo cual, en su

---

[1] Lucien Febvre, "La sensibilité et l'Histoire", en *Combats pour la histoire*, París, A. Colin, 1953, p. 236. [N. de la a.: en esta cita, como en las siguientes, la traducción del francés me pertenece].

decir, "no habrá historia posible"), pues su ambición era captar el "clima moral", la "atmósfera" de un determinado pasado... Y esto se inscribía en su proyecto de vinculación de la historia con otras ciencias:

> "[...] la psicología, conocimiento científico de la función mental, debe necesariamente establecer relaciones estrechas con el conocimiento científico de la función social, la sociología; ella debe, no menos necesariamente, mantener relaciones fluidas con las disciplinas mal definidas que confundimos bajo el nombre tradicional de historia"[2].

El objetivo era poder reconstruir nada menos que la mentalidad específica de una época histórica:

> "Cada época se forja mentalmente su universo. No lo elabora únicamente con todos los materiales de que dispone, con todos los hechos (verdaderos o falsos) que heredó o que ha ido adquiriendo. Lo elabora con sus propias dotes, con su ingenio específico, sus cualidades y sus inclinaciones, con todo lo que la distingue de las épocas anteriores"[3].

Fue entonces, a partir de las bases puestas en la historiografía francesa por Febvre y la historia social de *Annales* que, en la década de los '60, Robert Mandrou y Georges Duby lograron el reconocimiento oficial de la historia de las mentalidades. Esta se ha basado en un cierto número de concepciones más o menos comunes a los que la practican. Veamos.

Para Mandrou, la historia de las mentalidades debería englobar "tanto aquello que se concibe como lo que se siente, tanto el campo intelectual como el afectivo"[4]. En cambio, para Jacques Le Goff, la historia de las mentalidades es "la de lo cotidiano y lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento, es lo que César y el último de sus soldados, san Luis y el campesino en sus tierras, Cristóbal Colón y el marinero de sus carabelas, tenían en común"[5].

---

[2] Febvre, "Histoire et Psycologie", en *Combats...*, p. 207.

[3] Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Méjico, UTEHA, 1959, p. 1.

[4] Cit. por Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 23-24.

[5] Jacques Le Goff, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en J. Le Goff-P. Nora, *Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, 1980.

Así se fue pasando de una historia de las mentalidades que, en sus comienzos (con Febvre, sin duda), permanecía esencialmente en el nivel de la cultura, de las ideas, a una historia de los comportamientos y de las representaciones colectivas inconscientes. De allí la reflexión de Michel Vovelle: "La historia de las mentalidades es la historia del tercer nivel, el de las superestructuras ideológicas, y se aborda después del de las estructuras económicas y sociales. Una de las más apasionantes y al mismo tiempo de las más complejas, desafiando toda reducción mecánica y empobrecedora. Ella ha abordado los niveles del pensamiento claro: la ideología, la difusión de la cultura, en las *élites* como en las masas populares, y se vuelve cada vez más al inconsciente colectivo. Es la historia de las actitudes ante la vida, ante el nacimiento, ante el matrimonio y la familia [...]"[6].

Con un mayor nivel de precisión conceptual, aclara Carlo Ginzburg los alcances de esta rama de la disciplina: "lo que ha caracterizado los estudios históricos sobre la mentalidad es la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes, de una determinada visión del mundo. Las supervivencias, los arcaísmos, la afectividad, lo irracional, todo ello delimita de modo específico la historia de la mentalidad, diferenciándola con bastante nitidez de las disciplinas paralelas ya consolidadas, como la historia de las ideas o la historia de la cultura"[7].

Por esta vía, en las últimas décadas, la historia de las mentalidades ha tendido a aproximarse a la antropología, generando un novedoso plano de secancia interdisciplinaria. En esos términos la define Robert Darnton: "*l'histoire des mentalités*. Este campo aún no tiene nombre en inglés, pero sencillamente podría llamarse historia cultural, porque trata nuestra civilización de la misma manera como los antropólogos estudian las culturas extranjeras. Es historia con espíritu etnográfico [...]. Donde el historiador de las ideas investiga la filiación del pensamiento formal de los filósofos, el historiador etnográfico estudia la manera como la gente común entiende el mundo. Intenta investigar su cosmología, mostrar cómo la gente organiza la realidad en su mente y cómo la expresa en su conducta"[8].

Esta nueva historia de las mentalidades —que ha dado pruebas de un gran ingenio para descubrir, resignificar o reciclar fuentes históricas has-

---

[6] Michel Vovelle, *Ideología y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 14.

[7] Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 1981, p. 25.

[8] Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 11.

ta entonces dejadas de lado o consideradas agotadas— enfrenta algunos problemas de fondo. En primer lugar, en la relación que se establece entre individuo y sociedad, entre lo individual y lo colectivo, parece haber optado claramente por lo segundo. Braudel señalaba, al efecto, la iniciativa que sobre ese particular había correspondido a Febvre: "[la pretensión] de precisar el *utilaje* mental del pensamiento francés en la época de Rabelais, a ese conjunto que mucho antes que Rabelais, y mucho después de él, ha presidido las artes de vivir, de pensar y de creer, ha limitado de antemano, con dureza, la aventura intelectual de los espíritus más libres"[9]. Así, cuando la historia de las mentalidades busca al individuo, lo hace en tanto lo entiende como necesariamente representativo de su ámbito mental, como una especie de *microcosmos* y aún en el caso de lo atípico estima que "esta singularidad tiene límites precisos", que son los de *su* clase social y los de la cultura de *su* época.

En segundo lugar, el ruso Mijail Bajtin puso de relieve la existencia, en la obra de Rabelais, de una serie de contenidos típicos de la cultura popular, que habían pasado desapercibidos para Febvre, más atento a las manifestaciones elevadas del intelecto[10]. Esto ilustra la tendencia creciente de la historia de las mentalidades a desplazarse desde las *élites* a las masas populares, entre las cuales el documento escrito es escaso y el dato menos preciso. Todo esto ha dado lugar a complejas aventuras en busca de las "huellas" de lo popular que, a pesar de los avances logrados, se mueven en el terreno de lo impreciso, de lo fragmentario (más de lo intuido que de lo probado). Para aquilatar la dimensión de estos riesgos, vale la pena recordar que, refiriéndose a Rabelais, Febvre había justificado su elección del personaje de la siguiente forma:

> "[...] un hombre elegido no sólo porque sigue siendo famoso, sino por el estado de los documentos que permiten reconstruir su pensamiento, por las declaraciones que esta obra contiene, por los mismos significados de ella que parecen calificarla de manera especial para un estudio semejante".

Hoy en día, la adecuación (demasiado simplista) entre divisiones sociales y diferencias culturales, tiende a ser reemplazada por los conceptos de "circularidad" entre mentalidad de las *élites* y mentalidad popular (del

---

[9] Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1984, p. 72.

[10] Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987.

tipo señalado por Bajtin, con respecto a Rabelais) o de "bipolaridad" (tal como lo maneja Burke, complejizando el problema).

En tercer lugar, Vovelle ha puesto de relieve la "dialéctica entre el tiempo de las masas populares —inmóvil o casi— y el de las *élites*: nervioso, cambiante, creador"[11]. Porque al deslizarse de una historia de las *élites* a la de las masas y al pasar de la historia de las ideas y de las culturas a una historia de las actitudes colectivas, los historiadores de las mentalidades "inevitablemente, han ido de la historia del movimiento a la de las inercias"[12], hacia las "prisiones de la larga duración" de que hablaba Braudel. Esto conlleva el problema, no menor por cierto, de articular el "tiempo largo" de las mentalidades con el "tiempo corto" de cambios o de transferencias colectivas de creencias y de sensibilidad. Ya en su obra sobre la época de Rabelais, Febvre había hecho hincapié en la diferencia que separaba a los hombres del siglo XVI de los del siglo XX, pero subrayando demasiado los lazos que unían al Renacimiento con la Edad Media. ¿Cómo situar, pues, la ruptura, la transformación?

Por otra parte, el éxito que desde la década de los '30 y, en especial, desde la segunda postguerra mundial, había tenido la historia económica y social, llevó a transferir parte de sus métodos a la nueva historia de las mentalidades. Tal la cuantificación, con la primacía acordada a la serie, al tratamiento de datos homogéneos, reiterados y comparables a intervalos regulares, especialmente adecuada para largos períodos de tiempo (cuyo defensor acérrimo fuera Pierre Chaunu, con la "historia serial del tercer nivel"). Ello conllevó el postulado metodológico según el cual "lo popular" se estudiaría mediante la estadística, reservando el análisis interno para la inteligibilidad de los pensamientos cumbres. Febvre —que no practicó la historia cuantitativa— se había expresado con cautela al respecto:

> "La estructura complicada de nuestras sociedades, no la alcanzamos aún, con gran dificultad, más que con la ayuda de instrumentos de una densa grosería. Y en principio —cuando tenemos la suerte de poseerlas— de estadísticas inoperantes, falsas por ellas mismas, y con mallas tan enormes que toda realidad pasa a través de ellas. [...] esos datos groseros, pero indispensables de recoger, que no tenemos derecho de ignorar cuando tratamos, mal que bien, de dar acerca de una sociedad pasada no solamente nuestras impresiones —que por otra parte arriesgan ser más finas, más

---

[11] Vovelle, *op. cit.*, p. 220.

[12] *Ibid.*, p. 237.

matizadas y en total más justas que las penosas memorias de estadísticos acercados a datos arbitrariamente escogidos— sino también medios de conocimiento cifrados, que nos aportan desde luego con ellos esta parte de certidumbre y esta parte de ilusiones que, siempre, cohabitan en las cifras"[13].

A partir de las carencias que muestra la encuesta estadística, Chartier propone recientemente sustituir "la descripción no articulada de los productos culturales o de los contenidos del pensamiento, por la comprensión de las relaciones que existen, en un momento dado, entre los distintos campos intelectuales", sugiriendo recurrir a la epistemología para articular las representaciones comunes y el estado de desarrollo de los distintos conocimientos, a fin de poder captar las modalidades de paso de un sistema a otro, las transformaciones que en el tiempo largo sólo pueden aparecer como rupturas radicales[14].

En efecto, la actual concepción antropológica de la cultura que prima en la historia de las mentalidades se manifiesta contra las "ilusiones" de la cuantificación, en el sentido a que se refería Febvre en 1947, entendiendo "que la contabilidad de las palabras, títulos y motivos de las representaciones colectivas son, en sentido propio, insignificantes, es decir, incapaces de restituir los significados complejos, conflictivos y contradictorios de los pensamientos colectivos"[15]. Se apunta, así, a una relectura de fuentes dirigida a la búsqueda del sentido que, a menudo, se inspira en la lingüística, la semiótica y el psicoanálisis, además de las técnicas específicamente antropológicas.

Finalmente, queda siempre planteado el tema de la relación de las estructuras mentales con las sociales y las económicas. Labrousse había inspirado el criterio de que "lo social va detrás de lo económico, y lo mental detrás de lo social"[16].

Posteriormente los historiadores han debatido sobre esta relación, adhiriendo al criterio determinista o proclamando las influencias de unos niveles sobre otros o afirmando —en fin— la independencia de los distin-

---

[13] Febvre, [Introducción a un artículo de Robert Schnerb: "Las vicisitudes del impuesto directo", publicado en 1947 en *Annales*] citado por Hans-Dieter Mann, *Lucien Febvre. La pensée vivante d'un historien*, París, Cahiers des Annales, s. d., p. 15.

[14] Chartier, *op. cit.*, pp. 31-32.

[15] *Ibid.*, pp. 26-28.

[16] Cfr. E. Labrousse, prefacio a Dupeux, *Aspects de l'histoire sociale et politique du Loir-et—Cher. 1848-1914*, París, 1962, p. VI.

tos niveles. Vovelle, próximo al marxismo, ha sostenido la pertinencia de incluir el concepto de mentalidad en el más amplio de ideología, reaccionando contra una concepción autónoma de la historia de las mentalidades, que calificó como "historia sobre colchones de aire"[17]. Le Goff propuso alejarse de la visión marxista tanto como del "renacimiento de un espiritualismo superado"[18]. A su vez, Chartier sugirió "construir una nueva articulación entre *cultural structure* y *social structure* sin proyectar en ella ni la imagen del espejo, que convierte a una en reflejo de la otra, ni la del engranaje, que constituye cada instancia como uno de los mecanismos de un sistema, que repercuten en el movimiento primordial que afecta el primer eslabón de la cadena"[19].

Febvre mismo, tan atento a las condiciones materiales de la existencia, había oscilado con respecto a la identificación de estas relaciones. Así, mientras escribió en su artículo sobre "historia y Psicología" que, "a igualdad de maneras de vivir, igualdad también de los temperamentos", en tanto "ambas circunstancias son consecuencia mutua y se condicionan"[20], afirmó en la lección inaugural de sus cursos de 1919 en la universidad de Estrasburgo:

> "En su espíritu [...] [nuestra historia] es idealista y permanecerá siéndolo aún si los análisis concluyeran, contra toda previsión, en probar la primacía de lo económico. Pues los hechos económicos son, como todos los otros hechos sociales, hechos de creencia y de opinión; la riqueza misma, y el trabajo, y el dinero no son 'cosas', sino ideas, representaciones, juicios humanos sobre 'cosas'"[21].

Este último concepto entraña el tema de la oposición entre realidad y representación que, durante cierto tiempo, tendió a distinguir una historia de las economías y de las sociedades basada en "lo real", de la historia de las mentalidades o las ideas, cuyo objetivo es la forma en que los hombres piensan y expresan la realidad. Contra ello, Chartier señala el carácter productor de lo social que adquieren las representaciones en la medida que ellas "enuncian los desgloses y clasificaciones posteriores"[22].

---

[17] Vovelle, *op. cit.*, p. 19.

[18] Le Goff-Nora, *op. cit.*, p. 95.

[19] Chartier, *op. cit.*, p. 43.

[20] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 79.

[21] Cit. por Mann, *op. cit.*, p. 90.

[22] Chartier, *op. cit.*, pp. IV-V.

Por su parte, Foucault se dirigía a los historiadores invirtiendo —de alguna manera— los términos de Febvre: "hay que desmistificar la instancia global de 'lo' real con la que nos uniríamos si habláramos de todo o de ciertas cosas más 'reales' que otras, y que perderíamos, en beneficio de abstracciones inconsistentes, si nos limitáramos a hacer aparecer otros elementos y otras relaciones [...]. Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una tecnología, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, objetivos definidos y perseguidos, instrumentos para alcanzarlo, etc., todo esto es lo real, aun si esto no pretende ser 'la realidad' misma, ni la 'sociedad' entera"[23].

Por este camino, el anverso de lo vivido, lo imaginario, los sueños, las construcciones ideológicas, han retenido últimamente la atención preferente de los historiadores. La historia ha ensanchado sus dominios, incorporando temas inéditos y perspectivas audaces, servidas por instrumentos metodológicos de calidad desigual pero que trascienden el interés de los especialistas para apasionar, incluso, al gran público.

Algunos aportes historiográficos de Febvre: sobre la concepción de la historia y los problemas metodológicos

La concepción de la historia de Lucien Febvre se desarrolló en abierta oposición a la tradición erudita, lo que lo llevó a enunciar una nueva teoría del conocimiento en general y del conocimiento histórico en particular:

> "El hombre no recuerda el pasado; lo reconstruye siempre [...] no conserva el pasado en su memoria, como los hielos del Norte conservan helados los mamuts milenarios. Parte del presente: es a través de él, siempre, que conoce, que interpreta el pasado"[24].

> "[...] la historia no presenta a los hombres una colección de hechos aislados. Ella organiza esos hechos [...] lo pretenda o no, y es en función de esas necesidades presentes que recolecta sistemáticamente, luego clasifica y agrupa los hechos pasados. Es en función de la vida que ella interroga a la muerte"[25].

---

[23] Cit. por Chartier, *op. cit.*, p. 73.

[24] Febvre, *Combats...*, p. 58.

[25] *Ibid.*, p. 437.

De este modo, inevitablemente, se parte del presente para interrogar el pasado pero, además, es deseable que así sea, porque en ello reside el valor y la utilidad de la historia. Esta es una "necesidad de la humanidad", pues los hombres requieren efectivamente conocer "los acontecimientos que preparan al presente, que permiten comprenderlo y que ayudan a vivir"[26]. Esta comprensión, pues, es la clave de la labor del historiador, que debe comprender el pasado y ayudar a los demás hombres a hacerlo, para instalarse con mayor solidez en el presente. De allí la inequívoca imagen utilizada por Febvre: "pienso, por mi parte, que los hechos son clavos, en los cuales colgar la idea"[27].

Se introduce, así, en la concepción de Febvre, un desplazamiento del centro de interés: desde el objeto al sujeto, del hecho histórico al historiador. La intervención del sujeto en el conocimiento no es el contratiempo inevitable que pretendían los positivistas sino la clave misma del quehacer del historiador. Es el historiador quien debe hacerse consciente de esta función, para formular preguntas y construir hipótesis que le permitan seleccionar los hechos en función de las preocupaciones de su propio tiempo:

> "Historia, hija del tiempo. No lo digo ciertamente para disminuirla. Filosofía, hija del tiempo. Física misma, hija de su tiempo: aquélla de Langevin ya no es la de Galileo, que ya no es tampoco la de Aristóteles"[28].

Febvre contestaba de esta manera la principal objeción que podía merecer su planteo: al introducir expresamente la subjetividad en la historia, ¿dónde quedaba la objetividad propia del saber científico? El anulaba la tradicional oposición que, por esto, se establecía entre historia y ciencia, asimilando la situación de todas las ciencias ante esta cuestión:

> "Es a través de las formas de nuestro espíritu que percibimos tanto la realidad histórica, como la realidad física [...] todo hecho científico es 'inventado', y no presentado en bruto al investigador [...]. Nuestros investigadores definen cada vez más la Ciencia como una creación, nos la presentan 'construyendo su objeto', y constatando en ella, en todo momento, la intervención constante del investigador, de su voluntad y de su actividad"[29].

---

[26] *Ibid.*, p. 113.

[27] *Ibid.*, p. 312.

[28] Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, p. 12.

[29] *Ibid.*, pp. 57-58.

De acuerdo a este planteo, en la medida en que toda ciencia es una creación intelectual, el científico elabora conceptos que pertenecen a su época; sus representaciones están determinadas por la cultura de su medio:

> "Cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico. Su Roma y su Atenas, su Edad Media y su Renacimiento"[30].

Esta reflexión se vincula con la cuestión capital, para Febvre, de evitar el anacronismo. Si bien el historiador ha de partir del presente para buscar el pasado, ello no significa caer en el error de confundirlos. Así como el etnólogo tiene por premisa evitar sustituir sus nociones a las de los hombres que estudia, Febvre propuso para el historiador una actitud de vigilancia al respecto:

> "No se podría [...] denunciar más claramente el peligro: aquél de querer pasar directamente (y sin siquiera sospechar la dificultad) de los sentimientos y de las ideas que son nuestras, a los sentimientos y a las ideas que palabras generadoras de las más graves confusiones por su hipotética y falaciosa identidad, sirven siempre para significar, a algunos siglos de distancia a menudo"[31].

Dicha actitud, que Febvre denuncia especialmente en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* —cuando demuestra la diferencia entre el pensamiento posible de Rabelais y el librepensamiento más moderno, tal como lo presentaba Lefranc— serviría, entre otras cosas, para evitar el peligro de los manejos que, desde el presente, pudieran hacerse para adecuar el pasado a determinadas ideologías (así, por ejemplo, advierte respecto a los contenidos "intencionados" de la literatura nazi de los años '30, con su distorsión intencionada del personaje de Lutero).

¿Cómo partir, pues, del presente para hacer la historia útil, evitando caer en el anacronismo o en la utilización ilegítima de la historia? La principal característica de la concepción de la historia de Febvre es la noción de *problema*. La "historia problema"[32] consiste, de manera básica, en alejarse de la relación puramente descriptiva de los hechos históricos,

---

[30] *Ibid*., p. 12.

[31] Febvre, *Combats*..., p. 213.

[32] Cfr. G. Massicotte, *L'histoire problème. La methode de Lucien Febvre*, Quebec-Paris, Edisem-Maloines, s. d., pp. 41-42.

para formular preguntas a partir de ellos, preguntas susceptibles de transformarse en problema a ser resuelto por un análisis científico de los hechos. Se trata, pues, de la racionalización de una inquietud y de la formulación de un complejo de ideas o de hipótesis, para analizar y comprobar antes de transformarse en teorías. "Esta concepción de la historia constituye —ha afirmado Massicotte— el elemento central, el eje, de la concepción de la historia de los historiadores franceses del siglo XX, en la medida en que, por el camino que conduce de la historia relato a la historia estructural, la historia-problema se presenta como la antítesis de la primera y la matriz de la segunda"[33].

Febvre no teorizó demasiado sobre la cuestión pero todas sus obras están organizadas en función de una pregunta (y a veces de varias subpreguntas) dirigida por el historiador desde el presente al pasado: es la hipótesis, formulada desde el principio, lo que organiza sus libros en pos de una demostración. Así, se va desplazando desde el modelo de la historia relato —que todavía aplica en su primer obra (*Felipe II y el Franco-Condado*)— hasta una organización formal típica de la historia estructural, que alcanza en sus últimas obras (*El problema de la incredulidad en el siglo XVI* o *Amor sagrado, amor profano...*).

Independientemente de su estructura formal, el contenido de los problemas también va siendo diferente según las obras: así, en *Un destino: Martín Lutero* se plantea la relación entre el individuo y el grupo, las vinculaciones complejas entre la acción individual y las influencias colectivas, mientras que en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* no hay más dialéctica, ni interdependencia y el individuo aparece sólo como un exponente, un reflejo de su época.

Sin duda, las variaciones en los problemas propuestos corresponden a las del historiador como hombre de su época: tal la inquietud y las diferentes respuestas respecto de la situación del individuo en la era de las masas; tales las dudas respecto a la presencia, en el pasado, de la creciente incredulidad moderna. Para Febvre, eso no lo alejaba de la ciencia, a la que concebía conectada —de forma ineludible— con la vida pero esencialmente en tanto praxis. El método científico, la investigación guiada por los conceptos de las ciencias humanas, aseguraba —en su percepción— el rigor de estas conexiones entre presente y pasado:

> "[...] cada época se elabora mentalmente su representación del pasado histórico. ¿De qué manera? Con los materiales o datos a su alcance, y por

---

[33] *Ibid.*, p. 19.

ahí puede introducirse subrepticiamente un elemento de progreso en la labor histórica. Más hechos y más diversos y mejor controlados: la ganancia no es despreciable"[34].

En este sentido, Febvre no desdeñó los aportes de la tradición erudita, incorporando la erudición a las ideas audaces sobre las mentalidades. La obra cumbre al respecto es *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, donde el estilo ágil, nervioso, que va continuamente del presente al pasado y del pasado al presente, siempre interrogando, se aúna al relato vívido y sensible pero también al análisis riguroso del hecho y del documento. En *Un destino. Martín Lutero*, la crítica del documento, siempre presente, es puntual y está cuidadosamente seleccionada para servir a la estructura de un libro "pequeño por el formato, grande por el tema"[35]. Pero, en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, la masa documental es impresionante y el rigor formal aparece intencionalmente expuesto, para contrarrestar toda pretendida crítica de ensayismo al abordar un tema con muchas aristas renovadoras:

"[...] este libro de partes desiguales que se alinean por masas decrecientes: la más material debajo, con su pesantez crítica; la segunda, más ligera ya, en el centro; y la tercera que cubre a las otras dos —este libro que, por su misma estructura, marca lo que fue la trayectoria de un espíritu [...] no nació de una opinión teórica, de una de esas convicciones *a priori* que tanto daño hacen a nuestros estudios—"[36].

En *Un destino: Martín Lutero* la organización de la obra en tres partes (que marcan, según Febvre, el destino del personaje —el "esfuerzo solitario", "el florecimiento", el "repliegue sobre sí mismo"—) todavía adopta un ordenamiento cronológico, lo cual es muy diferente en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, en que la obra se estructura según el problema planteado y sigue la investigación del historiador.

De todos modos, pese a la postulación de una metodología extraída de las ciencias sociales, Febvre fue reticente respecto del valor objetivo del conocimiento. Así, por ejemplo, se vuelve muy cauteloso a la hora de esgrimir certeza acerca de los personajes que investiga. En el caso de Lutero,

---

[34] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 1.

[35] Lucien Febvre, *Martín Lutero. Un destino*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 11.

[36] *Ibid.*, p. 7.

sugiere que la verdad del personaje sólo puede surgir de la confrontación de varias versiones plausibles:

> "[...] un libro como el nuestro no sería honrado si, proporcionando una imagen de Lutero según el gusto personal del autor, no diera a los lectores la sensación viva, violenta incluso, de que muchas otras imágenes, y muy diferentes, han pretendido representar el aspecto, trazar el retrato fiel y sintético del Reformador, sin que en una materia así la palabra certidumbre pueda ser pronunciada por nadie que no sea un tonto"[37].

Al abordar el tema de la obra de Rabelais en relación con las ideas de su tiempo, se plantea algo parecido:

> "En el fondo, debemos tener la valentía de confesar que, pese a tantos descubrimientos, a tantas hipótesis ingeniosas y a tantos excelentes trabajos, no vemos distintamente a Rabelais ni con los ojos corporales ni con los del espíritu"[38].

Sólo que en este caso el problema se resuelve en la medida en que se propone aceptar dos versiones extremadamente diferentes que los contemporáneos tenían de Rabelais, en tanto advierte que ellos "no las asemejaban ni las cotejaban" pues no establecían distancia entre creador y creación. Esta comprensión de los contemporáneos es lo que parece importar a Febvre, más que la verdad de la personalidad de Rabelais (que, del mismo modo que con Lutero, podría ser efectivamente ambivalente). Por lo tanto, lo que el historiador debe hacer es descubrir para hacer comprender. Sin embargo, Febvre no pareció muy preocupado por el tema de la relación entre esta comprensión real y la comprensión ideal. Así, más que llegar a la "verdad" en el sentido metafísico del término, la historia debe proponerse —según su percepción del problema— comprender el pasado para mejor entender el presente y asumir el futuro, aunque no para determinarlo. En este sentido, su concepción del cientificismo de la historia no tuvo nada que ver con una filosofía de la historia o con una ideología específica que diera cuenta del porvenir (al que consideraba, por otra parte, libre y abierto). El historiador que formula interrogantes no debe, en este planteo, necesariamente resolverlos, pues pueden no ser, incluso, susceptibles de una solución definitiva:

---

[37] *Ibid.*, p. 39.

[38] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 75.

"[el historiador] no [...] utiliza [su conocimiento] para dictar su conducta a los hombres de su tiempo, lo utiliza para hacer comprender lo que representan, a los ojos del esfuerzo multimilenario de la humanidad, las ideas del problema que él agita [...]"[39].

Otros aportes de Febvre: la evolución de la relación entre individuo y sociedad

La historia tradicional abordaba el estudio del gran hombre, del personaje histórico que aparecía determinando el acontecer y dejaba en la sombra a la gran masa anónima que la historiografía actual intenta rescatar. Hoy día, se oscila entre una historia seriada que —a través de los aportes de la demografía y la sociología— emprende el estudio cuantitativo de los hombres anónimos y de las sociedades pasadas y el análisis cualitativo de casos particulares, hombres representativos de un estrato social que pueden ilustrar un determinado período o aun personajes atípicos cuya misma singularidad puede arrojar alguna luz acerca del contexto social o cultural en que vivieron.

Febvre se constituyó en intermediario entre la historia del gran personaje y la historiografía actual. Al respecto, señaló Braudel: "es un hecho que la historia francesa, comprometida por Lucien Febvre en el camino de los destinos colectivos, no se desinteresó jamás, ni un instante, de las cumbres del espíritu"[40]. Para Febvre se trató, por un lado, de resucitar, desde el interior, la verdad de un personaje y, por otro, de hacerlo brotar de su época, con una metodología inspirada en la psicología y en la sociología, aunque sin referir al aparato conceptual de esas disciplinas[41]. Sin embargo, todo un camino se recorre entre sus dos obras —el "Lutero" y el "Rabelais"— pues en la primera (de 1929) aborda teórica y prácticamente el problema de las relaciones entre individuo y sociedad, equilibrando ambos aspectos pero, en la segunda (de 1942), se aboca a demostrar que el individuo es sólo la réplica del mundo en que vive y, en esta línea, continuará en obras posteriores como *Amor sagrado, amor profano*.

Así, *Martín Lutero. Un destino*, es la primera obra de Febvre que aborda la cuestión, capital en la historia, de la relación entre individuo y

---

[39] Lucien Febvre, "Les lumières de Clio", en *Le nouveau monde et l'Europe*, Bruselas, Office de Publicité, 1954, pp. 12-13.

[40] Cit. en Massicotte, *op. cit.*, p. 70.

[41] Massicotte, *op. cit.*, p. 17.

colectividad, de la iniciativa personal y de la necesidad social. Desde un principio, el autor aclara su intención: no hacer una biografía, ni tampoco entablar un juicio histórico a propósito de Lutero, sino más bien "dibujar la curva de un destino". Para hacerlo, parte de la hipótesis de que el impulso primitivo que animaba al Reformador en su juventud se debilitó bajo la presión de las circunstancias. Al respecto escribió Braudel: "sospecho que haya querido darse por un instante el espectáculo de un hombre verdaderamente libre dominando su destino y el destino de la historia. Así lo habría seguido solamente durante los primeros años de su vida rebelde y creadora hasta el día en que se cierran sobre él, de manera implacable, el destino de Alemania y el de su siglo"[42].

De este modo, las distintas partes del libro se acomodan a la hipótesis inicial. La primera parte ("El esfuerzo solitario") describe el carácter y la aventura personal de Lutero. La segunda parte ("El florecimiento") trata de la confrontación entre Lutero y Alemania y los intercambios recíprocos. La tercera ("Repliegue sobre sí mismo") bosqueja el distanciamiento entre Lutero y la Alemania luterana operado en los últimos años de vida del reformador. Pero el planteo de todo el libro está hecho a partir del individuo, de la peripecia personal que hace trasvasar el "yo" individual en el "nosotros" social. Como señalara Braudel, el acento está puesto en el Lutero joven, que Febvre entiende como el individuo creador, agente de transformaciones. Porque, según Febvre, esa imagen faltaba en la historiografía pero también porque "un estudio del Lutero de antes de 1525 rinde cuentas de todo Lutero"[43].

Febvre comienza por reconstruir, por un lado, las tesis tradicionales sobre Lutero, para demostrar sus insuficiencias; critica luego los aportes de Denifle y analiza las conquistas de la obra de revisión historiográfica que, en Alemania, se sucedió después, validando como especialmente importante su experiencia monástica. Se coloca entre Denifle y los defensores de Lutero, utilizando "el terreno de los hechos y los textos". Así, por ejemplo, contrapone un texto de Lutero de 1535 sobre su concuspicencia a la prueba irrefutable de su buena conciencia como monje, para concluir extrayendo la psicología del Reformador frente a la vida monástica:

> "[...] esta mecánica de la piedad no hacía mella en un alma tumultuosa,

---

[42] Citado por Massicotte, *op. cit.*, p. 70.

[43] Febvre, *Martín Lutero...*, cit.

impaciente de sujeciones, ávida de amor divino y de certidumbre inconmovible"[44].

Lo que el Lutero joven aportó al mundo fue "una nueva manera de pensar, de sentir y de practicar el cristianismo". En la medida en que la Iglesia católica no pudo absorberla ni aplastarla, ésta se transformó en una nueva rama de la religión. Pero esta doctrina fue elaborada por Lutero, ante todo, como una "terapéutica" personal: la hipótesis permite a Febvre deslizarse desde la religión a la psicología, construyendo su versión "plausible" de Lutero.

Febvre pretende rechazar las explicaciones fisiológicas por demasiado tempranas y las explicaciones psicoanalíticas por demasiado simplistas. En todo caso, invierte los términos y remite a Freud, al mismo "espíritu alemán" que Lutero encarna. Pero hace psicología por su cuenta, muy a menudo, desde el momento en que interpreta que la teología deriva de una experiencia interior. Toma, así, partido psicológico cuando juzga la actitud de Lutero ante los libros ("si abre un libro, no lee más que un pensamiento: el suyo")[45], cuando reconstruye la vida en el monasterio ("la vida monástica no bastaba para darle paz")[46] o la postura frente a las enseñanzas de la doctrina católica ("asimilaba de ella todo lo que convenía a su temperamento [...] ardiente, enamorado de lo absoluto, inquieto además y atormentado")[47]. Ahora bien, ¿esta psicología de Lutero que se describe como nerviosa, sensible, contradictoria, a veces violenta, no corre el riesgo de ser demasiado contemporánea de Febvre en la medida en que éste la vincula a un "espíritu alemán" que se conservaría idéntico a través de las épocas?

"Lutero es en todas las cosas de su raza y de su país. El es radicalmente un alemán, por sus maneras de pensar, de sentir y de actuar"[48].

La observación, que no es menor, podría quedar mitigada en parte si comparamos la psicología que Febvre le atribuye a Lutero, con los rasgos psicológicos de emotividad, violencia y contradicción que el historiador interpreta, en *El problema de la incredulidad*, como característicos de la

---

[44] *Ibid.*, p. 47.

[45] *Ibid.*, p. 48.

[46] *Ibid.*, p. 47.

[47] *Ibid.*, pp. 50-51.

[48] *Ibid.*, p. 132.

mayoría de los hombres del siglo XVI deduciéndolos de sus condiciones materiales de existencia. En todo caso, en el "Lutero" lo que hay, en primer lugar, es la intención expresa de reconstruir una personalidad. Esto lo hace Febvre recurriendo, por ejemplo, a la interpretación de los varios escritos religiosos del reformador, que conoce muy bien:

> "A través de sus fórmulas de 1516, de 1517, ¡cómo se capta directamente el alma inquieta, atormentada, el alma violenta también, el alma excesiva de Martín Lutero! Va, o más bien salta, de contraste en contraste, brinca con una holgura, una vivacidad, una escalofriante osadía, del pesimismo más desesperado al optimismo más confiado, de una aceptación exaltada del infierno al más dulce abandono en brazos de la divinidad: del temor al amor, de la muerte a la vida. Nada es más patético, *más personal* también y menos libresco [...]"[49].

Febvre yuxtapone textos conocidos, correspondencia, prefacios, dedicatorias y llega a conclusiones removedoras acerca de esa personalidad:

> "No se encuentra uno en presencia de una razón razonante, de una lógica recta y clara. Se ofrece a nosotros una criatura cuya vida se afirma en medio de las contrariedades y de las hostilidades. Una pobre criatura que lucha y se debate contra las inexorables leyes del pensamiento y que, a veces, flota a la deriva"[50].

Otras veces, Febvre se apoya en el lenguaje, para afirmar la alternancia entre sensibilidad y grosería en la personalidad del reformador:

> "Queda por esbozar, y luego realizar, el estudio psicológico, en profundidad, de esa lengua asombrosa y de esa sintaxis tan personal"[51].

Pero el historiador francés señala algunos caracteres de estilo que nos remiten a sus afirmaciones más extensas de *El problema de la incredulidad* —en nota especial agregada a la 2ª edición— en que el lenguaje es considerado parte del *utilaje* que brinda una época. Es decir, la cuestión deja de ser personal para transformarse en parte de lo colectivo: Febvre se cree obligado a modificar el "Lutero" en el sentido del "Rabelais".

Finalmente, el método de reconstrucción de una personalidad, que

---

[49] *Ibid.*, p. 63.

[50] *Ibid.*, p. 177.

[51] *Ibid.*, p. 188.

Febvre ensaya, se apoya en la iconografía, cuando no en la imaginación. El libro, en consecuencia, está jalonado de retratos de Lutero: el Lutero joven ("un hombre de carne y hueso", de "pómulos huesudos, de mentón cuadrado" y de ojos brillantes y vivos "que impresionaban tanto a sus contemporáneos"); el Lutero imaginado en Wartburgo, con su "barba crecida" y sus perturbaciones físicas y espirituales y, finalmente, el Lutero aburguesado de los últimos años, que come, bebe, abraza a su esposa, tiene hijos, trabaja y reflexiona ("es [...] un buen hombre que se va haciendo pesado, espeso, va echando barriga. La grasa invade la parte baja de su cara")[52].

Nada semejante encontraremos respecto a Rabelais en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. Los retratos son descartados por poco fidedignos y no hay mayores intentos de reconstruir su psicología individual más allá de las versiones genéricas de sus contemporáneos como "sabio doctor" o como "bufón" y "bebedor".

En el "Lutero", Febvre parece esperar el perfeccionamiento del aparato científico de la psicología, sugiriendo —tras cierto paralelo con el "San Pablo" de Nietzsche— la posibilidad de reducir la individualidad a tipos que incluso pudieran trascender las épocas:

> "Y más tarde, cuando la psicología, al fin dueña de su alfabeto, pueda leer en los hombres sin dudar, se sabrá captar en el individuo cuyo esfuerzo personal abre una revolución, el ejemplar de elección, el tipo robusto y franco de un grupo, de una familia de espíritus idénticos y diversos a través de los siglos"[53].

Sin embargo, aunque haya podido fascinarse a veces por las individualidades, Febvre supo destinar, a la historia, casi lo contrario: el marco societal inexcusable

> "Los hombres, únicos objetos de la historia [...] de una historia que no se interesa en no se cuál hombre abstracto, eterno, inmutable en el fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo —sino en los hombres siempre captados en el marco de las sociedades de las cuales son miembros— en los hombres miembros de esas sociedades en una época bien determinada de su desarrollo [...]"[54].

---

[52] *Ibid*., pp. 175, 182-183, 251-253.

[53] *Ibid*., p. 75.

[54] Febvre, *Combats*..., p. 21.

El sentido de este fragmento se acentúa entre el "Lutero" y el "Rabelais". En *El problema de la incredulidad* también se aborda una personalidad ilustre y, por lo tanto, bien documentada pero no se parte de la subjetividad para alcanzar lo colectivo, sino de utilizar la documentación para retratar una época:

> "En suma ¿por qué Rabelais? Porque todo estudio detenido de la novela y del pensamiento rabelesianos hace enjuiciar, allende la obra misma, la evolución total del hijo que los vio nacer, que les dio nacimiento"[55].

A partir de esta declaración inicial, toda la obra se organizará, no en base al "destino" y a la subjetividad del personaje central, sino en base a los testimonios de los contemporáneos, que se van escalonando en la época desde los más próximos a lo más genérico, confrontándolos con los escritos de Rabelais. Pero sin duda hay, más allá de la intencionalidad diversa que preside cada una de las obras en cuestión, una diferencia derivada de los distintos materiales que se manejan porque, en el "Lutero", Febvre se centra en los textos en que el Reformador se expresara en forma directa (correspondencia o textos religiosos), en tanto que con Rabelais se está frente a una obra de creación literaria. De ahí la pregunta: "¿Hasta qué punto se puede deducir lo que fue un hombre por su obra?"[56]. Y también la respuesta:

> "[...] lo importante no es el pensamiento personal, individual de un hombre mejor o peor conocido por la posteridad, sino el pensamiento puesto al alcance de la opinión general y convertido en dominio público [...]. Ignoro cuál haya sido el pensamiento íntimo, personal, del hombre Rabelais, lo que sí interesa es el pensamiento que Rabelais nos ha dejado, nos ha dado —a nosotros y a las gentes de su tiempo— como frecuente concepción suya; e interesa igualmente el pensamiento que los lectores de Rabelais han inquirido o buscado en sus obras a lo largo de los siglos y han matizado de manera variada con los tonos de su pensamiento, cambiante según los tiempos. Esto es lo esencial y lo verdadero"[57].

Así, en la obra de un creador de la talla de Rabelais, Febvre reconoce que el contenido, el sentido, puede ser diferentemente interpretado según

---

[55] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 9.

[56] *Ibid.*, p. 124.

[57] *Ibid.*, p. 208.

las épocas y, en esa medida, cada época, como cada persona, puede construir *su* Rabelais. Pero su propuesta como historiador es reconstruir *el* Rabelais de los hombres del siglo XVI:

> "[...] mi Rabelais es menos ciudadano del mundo de los espíritus y más ciudadano de la Francia de su tiempo"[58].

El problema planteado respecto de Rabelais se vuelve más simple en su formulación que en el "Lutero", así como más riguroso en su desarrollo. En vez de plantearse seguir "la curva de un destino" —que implicaba abordar toda la compleja relación entre un líder y su pueblo—, Febvre se ciñe, en *El problema de la incredulidad*, a una inquisitoria más reducida pero más concreta, que lo hace partir de lo colectivo. En lugar de la pregunta "¿es cierto que... [Rabelais era un incrédulo]?", propone la de "¿es posible que... [lo fuera]?", lo que habilita realizar la *verdadera investigación* de testimonios, testigos y sentimientos de los hombres de su época. Otra vez se parte de un tema religioso pero mucho más ceñido, lo que faculta una investigación más exhaustiva.

¿Es cierto que, al partir de las condiciones de posibilidad que ofrece su época, Febvre descuidó la verdad histórica del hombre Rabelais, aunque más no fuera para escoger una "versión plausible", como había hecho con Lutero? Al respecto, se han señalado las reservas formuladas por Marcel de Grève[59] en el sentido de que Febvre aceptaba como contemporáneas las versiones de Rabelais "filósofo y sabio" y "gorrón y parásito", sin haber examinado los testimonios en orden cronológico, pues entonces podría haber comprobado que las dos imágenes en realidad no coexistían sino que la segunda reemplazaba a la primera hacia 1553. Discusiones entre historiadores. En todo caso, hemos visto que a Febvre le interesaba más la *época* que el *individuo* Rabelais. Y ésa es una diferencia con el "Lutero".

Entendámonos. Las dos obras se ocupan esencialmente de la mentalidad de los hombres de una época en el marco de una civilización. Se trata de la concepción de la historia que ya se perfila en el artículo de 1925 sobre "El primer Renacimiento francés"[60]. En el "Lutero", Febvre

---

[58] Febvre, *Combats...*, p. 260.

[59] Marcel De Greve, *Interprétation de Rabelais au XVIe siècle*, cit. en Mann, *op. cit.*, pp. 38-39.

[60] Lucien Febvre, "Les principaux aspects d'une civilisation: la première Renaissance française, quatre prises de vue", en *Pour une histoire à part entière*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1962, p. 529 y ss.

incorpora varios elementos de este artículo, puesto que centra la Reforma en la visión del mundo de Lutero en relación con la sociedad y los hombres de su época. Pero la óptica escogida es, no la de los hombres de la época, sino la de la persona de Lutero. En el "Rabelais", en cambio, ya no se trata de analizar, como en el caso anterior, las interacciones entre una conciencia individual y una sociedad, sino de estudiar una conciencia social reflejándose en una obra individual ("Un hombre vive en su siglo. El lleva un fardo muy pesado [...]")[61].

Tal afirmación preside el "Lutero" puesto que la hipótesis es, como se ha visto, que la doctrina personal de Lutero resulta absorbida y alterada por la masa. Pero en esta absorción de lo individual por lo colectivo, ¿qué es exactamente lo colectivo? La doctrina luterana va de adentro hacia afuera, la elaboración personalísima de Lutero encontrará eco —por ejemplo, a partir del famoso asunto de las indulgencias, cuya perspectiva histórica Febvre replantea—, en ese "colaborador anónimo cuya parte en la obra se ensancha sin cesar" que es el *pueblo alemán*. O sea, hay algo más que la identificación de un reformador de gran talla con las inquietudes religiosas de su tiempo:

> "No se trata de que Lutero se abismara egoístamente en su meditación [...]. Esas angustias que lo dejaban quebrado y debilitado, esas angustias cuyo horror había experimentado, él sabía que los demás hombres las sentían como él. El secreto que Dios le ha permitido develar, él lo enseña"[62].

¿Identificación de un gran reformador con las inquietudes religiosas de su tiempo? ¿Acaso las inquietudes de todos los hombres? La de los alemanes, sugiere Febvre, quien por allí circunscribe el luteranismo a una cuestión *nacional*:

> "Lutero existe en todas las cosas de su raza y de su país. Es radicalmente un alemán, por sus maneras de pensar, de sentir y de actuar"[63].

Cierto que el hombre que piensa y siente como un alemán, sueña con una reforma de la Iglesia entera pero va a encontrar eco, básicamente, en los alemanes:

---

[61] Febvre, *Martín Lutero...*, p. 46.

[62] *Ibid.*, p. 70.

[63] *Ibid.*, p. 132.

"Y se deja ir, se desliza poco a poco; los argumentos, los temas, las invectivas del nacionalismo alemán, anti-romano, se le hacen familiares"[64].

En la segunda parte del libro, Febvre va analizando las causas que llevan a Lutero del monasterio en que pretendía dirigirse a la cristiandad entera, a orientarse sólo hacia los alemanes: la influencia de Hutten, la política intransigente de la Santa Sede, la fuerza creciente del nacionalismo moderno. En la tercera parte del libro se afirma que Lutero, desde 1525, escribe en alemán para dirigirse sólo a los alemanes:

"No es a la cristiandad a quien se dirige: es sólo a Alemania [...]. No debe extrañar que, después de 1530, el luteranismo se estanque en Europa, e incluso retroceda"[65].

La intención de Febvre queda clara desde que contrapone al Lutero emotivo e irracional que "salta" presionado por la masa, con la figura de Erasmo, sereno, racional y solitario en su concepción de una reforma europea que utilizara el marco de la reforma católica. Por este cauce, Febvre no se limita a marcar distancia frente a cierta historiografía que emparentaba humanismo y reforma —señalando el "malentendido histórico"— sino que además diferencia lo europeo de lo alemán, lo enfrenta incluso:

"El luteranismo —se ha dicho— es una concepción de la vida. Y es en toda la vida alemana donde habría que estudiarlo. Es verdad. Lutero es uno de los padres del mundo y del espíritu moderno, si se quiere. Uno de los padres del mundo germánico y del espíritu alemán, sin duda. En la justa medida, se entiende, en que hay 'un' espíritu alemán, así como también, por otra parte, hay 'un' espíritu moderno"[66].

Así Febvre, que rechaza aparentemente las teorías racistas, sugiere la existencia de un cierto "temperamento étnico", idéntico a través de las edades, a pesar de todos los cambios. De allí que entienda a la doctrina luterana como esencial para comprender la psicología colectiva del pueblo alemán en el siglo XVI y en las épocas sucesivas "todas teñidas de luteranismo"[67]. ¿Cuestión surgida a partir del clima del presente del histo-

---

[64] *Ibid.*, p. 148.

[65] *Ibid.*, p. 251.

[66] *Ibid.*, p. 273.

[67] Cit. en Massicotte, *op. cit.*, p. 73.

riador y hoy perimida? Podríamos dudarlo cuando un historiador partidario de la etnología como Darnton expone, en una obra reciente, las características diferenciales que las narraciones de origen indoeuropeo asumen de acuerdo a las diferentes nacionalidades[68].

En todo caso, el "espíritu alemán" no es algo definido de una vez en la obra de Febvre, sino que aparece como en pinceladas, tanto cuando se habla del individuo Lutero como del colectivo:

> "Porque Lutero no sería el "hombre alemán" que es si no encontrara —anclado en el fondo de sí mismo— un gusto un poco enfermizo por develar taras escondidas, la necesidad medio sensual, medio triste, de exhibirlas desnudas al sol y, para decirlo de una vez, una preocupación obsesiva de ir a buscar en el fondo de un amontonamiento de impurezas mostradas y removidas sin pudor, una virginidad nueva y el sentimiento liberador de una total justificación"[69].

Profundo..., sensual..., enfermizo... También violento y destructor, tal como lo encarna Febvre en la figura de Hutten y sus seguidores germanófilos[70]. Quizás complejo o contradictorio, brutal y sensible a un tiempo:

> "[...] un alemán, digamos Martín Lutero, que se atreviera a afirmar: 'Llevo en mí, ay, dos almas!' se equivocaría por un buen número de almas. Lutero y Fausto son contemporáneos"[71].

Seguramente irracionalista, si recordamos:

> "No se encuentra uno en presencia de una razón razonante, de una lógica recta y clara [...]"[72].

Según Febvre, esas fuerzas latentes y primitivas —¿que se encontraban en todos los hombres del siglo XVI?— se conservarían en Alemania hasta el siglo XX, por haber salteado los germanos la etapa del cartesianismo:

---

[68] Darnton, *op. cit.* (cfr. "Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca").

[69] *Ibid.*, p. 184.

[70] *Ibid.*, p. 127 y ss.

[71] *Ibid.*, pp. 205-206.

[72] *Ibid.*, p. 177.

"Descartes [...]. Triunfo de las ideas claras pero, mucho más, gran victoria de la paz, de la fraternidad, de la razón"[73].

Sin embargo, a la hora de definir las correspondencias entre el líder del siglo XVI y su pueblo, Febvre analiza la cuestión desde sus contenidos sociales. En los capítulos titulados "La Alemania de 1517 y Lutero", "Miserias políticas" e "Inquietudes sociales", en la segunda parte del libro, Febvre describe a los señores, los burgueses y los campesinos, con sus caracteres sociales y sus intereses de grupo, poniendo en evidencia la diversidad en el colectivo social, o sea, lo contrario de lo que se le reprocharía en *El problema de la incredulidad*:

"Ni los sentimientos de los campesinos, ni los de los nobles, ni los de los sacerdotes eran comunes. La distinción de clases permanecía bien trazada"[74].

No obstante este transitar entre visiones contradictorias, al final del libro parecen resolverse las divergencias a favor de la burguesía, clase emergente de la modernidad:

"Pues la teología melanchtoniana, ¿qué es, sino la adaptación del pensamiento luterano a las necesidades de esta burguesía que había aclamado en Lutero a su emancipador, pero al precio de qué malentendidos?"[75].

Eso no quita que Febvre plantee, a pesar de las diversidades sociales, algunos elementos de psicología colectiva que explican la Reforma y que corresponderían a un cierto espíritu nacional previo:

"Los alemanes, tan orgullosos [...] sufrían por no formar más que un país dividido [...]. Y esa Reforma ¿no podría proporcionar a todos los poderes, grandes o pequeños, que se desgarraban en Alemania, un terreno de entendimiento relativamente fácil?"[76].

Por estas razones, *Martín Lutero. Un destino* resulta en cierto modo, por sus explicaciones últimas, una obra intermedia entre la historia social

---

[73] Cit. por Mann, *op. cit.*, p. 53.

[74] Cit. en Massicotte, *op. cit.*, p. 77.

[75] *Ibid.*, p. 79.

[76] Febvre, *Martín Lutero...*, pp. 101-103.

y la historia de las mentalidades, siendo este último camino el que desarrolla plenamente *El problema de la incredulidad*. En esta última, la obra individual de Rabelais se presenta como un fruto del tejido colectivo y la especificidad de una época como un estado y no como un movimiento. A partir de la simple pregunta ¿Rabelais era, podía ser, un incrédulo?, Febvre instituye un verdadero proceso y, a través de él, una seria investigación científica, que le permite reconstituir las principales características de la mentalidad del siglo XVI.

El contexto de Rabelais que se va elaborando en el libro, no empieza por ser abstracto ni genérico, sino que explora en concreto a sus contemporáneos. Febvre no parte del análisis de una estructura social, sino que se enfrenta primero a los hombres próximos a Rabelais, los poetas latinos (los "apolos del Colegio"), los teólogos y controversistas, los predicadores de la época, todo en forma paulatina y exhaustiva, examinando sus testimonios con la actitud de un juez instruyendo un proceso, yuxtaponiendo su conocimiento erudito y la pintura vívida para construir numerosas semblanzas y retratos que describen hombres de carne y hueso, con sus simpatías y sus antipatías, sus dependencias y su amor propio, sus reyertas y sus invectivas. Los fragmentos alusivos a Rabelais van intercalándose al mismo tiempo, para demostrar que los auténticamente referidos a él no lo acusan de incredulidad o no están vinculados al tema religioso o, en todo caso, no son anteriores a 1535. De modo que el procedimiento de Febvre se asemeja, al decir de Berr, al de "un río que, constante en su dirección, va reflejando y bordeando diversas riberas y cambiantes paisajes"[77]. No sólo se incluyen las imágenes de los contemporáneos, sino que se analiza su lenguaje, el alcance del sentido de algunos términos empleados, como por ejemplo el de "ateo" (invectiva que, en el siglo XVI, equivaldría a la de "anarquista" en el 900, o a la de "comunista" algunas décadas más tarde):

> "La palabra ateo, situada a mediados del siglo XVI no tenía sentido o significado estrictamente definido. Se empleaba el que quería dársele"[78].

Después de los testimonios contemporáneos, el historiador se aboca a los contenidos religiosos en la obra del mismo Rabelais ("¿cuáles eran las ideas que exponía Rabelais a sus lectores?")[79], estudiando los aportes de

---

[77] Henri Berr, "Prólogo" a Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. IX.

[78] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 109.

[79] *Ibid.*, p. 207.

éste en su contexto, por modo negativo y por modo afirmativo. En el primer sentido, analiza las "travesuras de Rabelais", las burlas y las chanzas que el escritor, siguiendo las tradiciones de la Edad Media, se permitía con respecto a la religión y a la Iglesia católica, centrándose en el pasado del autor como monje franciscano. Concluye que la modalidad irreverente no afectaba lo absoluto de la fe del autor, una vez *contextualizado* éste:

> "[...] uno no tarda en darse cuenta de que el ingenuo del fraile Rabelais, del sacerdote Rabelais, fue en gran parte fruto de un espíritu profesional, de un ingenio de clase o de grupo: un espíritu de eclesiástico católico que no considera pecado la risa"[80].

En este terreno, Bajtin extrajo de la risa conclusiones diferentes y Bataillon ha reprochado a Febvre haberse basado excesivamente en las investigaciones de E. Gilson sobre *Rabelais franciscano*, de haber explicado a Rabelais "demasiado por lo que le precede, por lo que lo rodea, y no haber prestado suficiente oído a cierto acento de novedad triunfante que transfigura posiblemente las viejas irreverencias"[81].

Más difícil de controvertir aparecen los análisis de textos referidos a la inmortalidad del alma y al milagro, que Tuhasne y Lefranc interpretaban como evidencias de incredulidad. Febvre, siempre remitiendo lo individual a lo colectivo, pone rigurosamente en consonancia con la teología medieval el ambiente religioso del siglo XVI, para relativizar su alcance. Por ese camino va a insistir, contra cierta historiografía, en los elementos religantes que existen entre el Renacimiento y la Edad Media, en la ausencia de una verdadera ruptura, lo que le ha valido el calificativo de "conservador" por parte de algunos historiadores marxistas. Febvre acude a sus profundos conocimientos teológicos para evidenciar cómo las posiciones de Rabelais respecto a la inmortalidad del alma se imbricaban con el resto del pensamiento renacentista —que se debatía en la dificultad de conciliar el aristotelismo con las doctrinas de la Iglesia—. Y cómo el tema del milagro se relacionaba con la tradición de las novelas de caballería y cabía tal vez dentro de una fe "ilustrada", deseosa de liberar a los fieles de su falsa credulidad.

Por modo afirmativo, el historiador prueba el cristianismo de Rabelais y analiza su carácter. Pone en consonancia la importancia que, en los

---

[80] *Ibid.*, p. 144.

[81] Marcel Bataillon, "Le problème de l'incroyance au XVIe siècle d'après Lucien Febvre", en *Mélanges d'histoire sociale*, V, 1944.

escritos de éste, adquiere la presencia del Evangelio, con las aspiraciones del humanismo cristiano: retorno a las fuentes, valoración del "culto interior" antes que del rito formal, hostilidad hacia curas y frailes, etc. Acumula pruebas armonizando los textos de Rabelais —que señala como elegidos al azar y no especialmente seleccionados— con el sentir mayoritario de los núcleos cultos de su época.

Probado el cristianismo de Rabelais, Febvre procede a clasificarlo, determinando sus proximidades y diferencias con el luteranismo —tras analizar el vínculo entre Francia y Alemania— para concluir que la piedad de los personajes de Rabelais está más cerca del credo de Erasmo, tal como lo presentan el *Enchiridon*, los *Adagios*, los *Coloquios* y el *Elogio de la locura*. El profundo conocimiento y la atracción indudable del pensamiento de Erasmo sobre Febvre se ponen, una vez más, de manifiesto. Uno de los centros del "Lutero" era la comparación entre la figura del reformador y la de Erasmo. En el "Rabelais" se multiplican los puntos de contacto entre ambos personajes: se justifican las osadías de Rabelais respaldándolas en las audacias mayores de Erasmo, para llegar a concluir

> "En realidad, librepensador o no ¿se dio cuenta Rabelais de que las expresiones conceptuales de Erasmo, hábilmente aderezadas, podían conducir bastante lejos, conmover la revelación, racionalizar y humanizar la historia evangélica y substituir un cristianismo de la Redención por otro de la fraternidad humana? Por mi parte, creo que ni Rabelais ni ninguno de sus contemporáneos pudieron percibir, con la claridad de los hombres del siglo XX, la serie de consecuencias que, cuatro siglos de labor filosófica, filológica e histórica nos permiten deducir de algunas expresiones llevadas al extremo y extraídas según un sentido determinado. En todo caso, ningún texto de Rabelais dice nada semejante"[82].

Se trata, en este caso, del delicado problema de analizar las proyecciones de un pensamiento, insistiendo Febvre en el punto de vista de la gravitación exclusiva de la época, del siglo XVI: una vez más, evita el riesgo de anacronismo al juzgar las conciencias, lo que nos permite preguntar si no estrecha demasiado el círculo en torno a los personajes históricos, si en su ambición de devolverlos a su época no está reduciendo su penetración y su inteligencia creadora. En tal caso, tampoco se puede negar el valor de la advertencia.

El libro está dividido en dos partes que, en realidad, son tres, si consideramos como especialmente innovador el Libro II de la parte II: "Los

---

[82] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 288.

límites de la incredulidad en el siglo XVI". Aquí, una vez planteado todo el rigor de la investigación que preside las partes anteriores, Febvre se eleva a la mentalidad del siglo con un estilo seductor y magistral, desarrollando ampliamente dos elementos planteados, de manera inicial, en su artículo sobre el primer Renacimiento francés:

> "Pretender que el siglo XVI fue un siglo escéptico, un siglo libertino, un siglo racionalista, y glorificarlo como tal es el error más craso y la más disparatada ilusión. Aquel siglo [...] fue, por el contrario, un siglo inspirado, una centuria que, ante todo y sobre todo, buscaba el reflejo de la divinidad"[83].

Esta célebre afirmación de Febvre ha sido muy cuestionada pero contribuyó a mitigar una determinada interpretación sesgada del Renacimiento. Precisamente, algunas de las más hermosas páginas del libro están destinadas a analizar el "dominio de la religión sobre la vida", ese dominio multiforme y universal a que todos los hombres estaban sometidos, pues la Iglesia estaba establecida "en pleno corazón" de la vida, ya fuera ésta sentimental, profesional, pública o estética; ella pautaba el tiempo y marcaba con su frecuencia todos los momentos de la vida de los hombres de la época, desde el nacimiento a la muerte, en el trabajo o en el descanso, siendo el centro de las emociones colectivas, fiestas y procesiones o asilo durante las guerras:

> "[...] en el siglo XVI, [...] el cristianismo, en lo que llamamos Europa y era entonces la cristiandad, estaba en el mismo aire que se respiraba. Era un atmósfera en la cual vivía el hombre su vida [...]"[84].

A partir de esta interpretación, ¿cómo podría no creer un hombre del XVI? Se necesitaban para ello razones muy poderosas. Febvre analizará entonces la estructura mental de los hombres del siglo XVI: su extremada credulidad desprovista de espíritu crítico (aceptación de presagios, sueños y milagros), su confusión entre lo natural y lo sobrenatural, su ausencia de "sentido de lo imposible", sus temores y su universo poblado de demonios... Y advertirá que, aún cuando razonaban, su espíritu no seguía los mismos rumbos y actitudes que el nuestro: se practicaba la lógica deductiva, la "antigua mecánica lógica", de manera que razonaban sin

---

[83] *Ibid.*, p. 399.

[84] *Ibid.*, p. 296.

necesidad de pruebas, sin exigencia de objetividad, sin temor a la contradicción.

Febvre analiza lo que llama "los apoyos de la irreligión", es decir, las posibilidades que brindaban la filosofía y la ciencia del siglo a un potencial pensamiento irreligioso en la época. Y concluye que, a partir de la filosofía, era muy difícil llegar al ateísmo, por la pobreza del lenguaje y los vínculos indisolubles establecidos entre lo filosófico y lo religioso. Lo mismo ocurría con la ciencia, carente de instrumentos y de lenguaje científico tal como hoy lo entendemos, donde era evidente la ausencia de conceptos matemáticos y de precisión aun en la medida del tiempo. Ciencia y filosofía se reducían a "opiniones", habida cuenta de la ausencia de duda y de la inexistencia de una exigencia de verdad y se diferenciaban mucho de las de hoy en día.

De tal modo, Febvre elabora el concepto de *utilaje* mental, de los diferentes soportes (lingüísticos, culturales, afectivos) que gobiernan las formas de pensar y de sentir:

> "Cada civilización posee un conjunto de utensilios mentales; más aún, a cada época de una misma civilización, a cada progreso —ya de las técnicas, ya de las ciencias— que la caracteriza, se renueva ese conjunto de utensilios y se hace algo más desarrollado para determinadas aplicaciones y algo menos para otras [...]. Este conjunto mental tiene valor para la época que lo aplica pero no sirve para toda la eternidad ni para toda la humanidad, ni siquiera para el limitado curso de una evolución interna de civilización"[85].

Febvre subraya, pues, el carácter específico, intransferible, de cada época histórica. Para evitar los malentendidos de que han sido víctimas los hombres del siglo XVI en el XX, pone en evidencia las fuerzas intraculturales, dejando en la sombra las interculturales[86], o sea la presencia de caracteres de la especie humana presentes en toda la historia. Esto ya es algo diferente a lo que proponía en su "Lutero", donde escribía sobre el "hombre alemán", cuyo carácter atravesaba los diversos siglos y se manifestaba en Lutero.

El problema de la tensión individuo-sociedad se vincula, en este punto, con el de la continuidad y el de la discontinuidad. Henri Berr, que sostenía el valor del individuo ante la sociedad, en el prólogo a *El pro-*

---

[85] *Ibid.*, p. 122.

[86] Cfr. Mann, *op. cit.*, pp. 104-106.

blema de la incredulidad advierte que los individuos excepcionales pueden salir de los límites impuestos al común por su civilización y anticipar el progreso futuro, probando así la continuidad latente del género humano: "ciertamente demuestra Febvre de manera segura la 'religiosidad profunda' del siglo. Pero ¿concede aquí todo su valor creador al papel desempeñado por la selección intelectual y pensadora y a la obra de la razón individual? [...] De la misma manera que el 'primitivismo' sobrevive en la época contemporánea, creemos que también la razón —la constructiva— y la 'ciencia' preexisten en el pasado [...]. Sin duda, no es necesario establecer las ideas de Rabelais en cabecera de una serie, como origen de las nuestras: pero nuestras propias ideas no son *prole* sino *mater creata*. Hay toda una genealogía, una larga y necesaria genealogía de ideas en que ocupa un lugar —y bien destacado— Rabelais"[87].

En el "Lutero", el juego de interrelaciones entre individuo y sociedad dejaba más espacio a lo que Febvre mismo llamaba "el esfuerzo perseverante de la inteligencia humana reaccionando bajo la presión de los acontecimientos al chocar con las circunstancias"[88]. En el "Rabelais", la época aplasta al individuo y encierra su creatividad. ¿Contradicción? ¿Evolución del pensamiento? Sostiene Mann que el pensamiento complejo de Febvre oscila, según la oportunidad, con un sentido antidogmático: "Febvre quería poner en guardia a sus contemporáneos contra la tendencia a creerse demasiado próximos a Rabelais, Margarita de Navarra, etc. Cuando la tendencia general se inclina al contrario, más bien a subestimar la discontinuidad, Febvre reacciona recordando la parte de continuidad. Así, provoca escándalo entre los historiadores marxistas cuando pregunta si, rascando un poco al koljosiano, no se reencontraría al mujik"[89].

Pero la continuidad de lo específicamente humano entraña la posibilidad, que Berr señala, de cambio, de transformación en el sentido de progreso, lo cual no tiene explicación fácil cuando se encara lo individual como meramente subsumido en lo colectivo. Así Febvre alude a Rabelais en los siguientes términos:

> "[...] lo que sorprende no es la posición señera, la extraordinaria temeridad de un hombre que se anticipa con mucho a los más osados, a los más

---

[87] Berr, "Prólogo" a Febvre, *El problema de la incredulidad...*, pp. XV-XVI.

[88] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 314.

[89] Mann, *op. cit.*, p. 109.

innovadores pensadores de su tiempo, sino al contrario, hasta qué punto representa fielmente al conjunto de sus contemporáneos, en sus maneras frecuentes de pensar, de sentir y de filosofar"[90].

Esta posición de Febvre tiende, por lo tanto, a una historia inmóvil. Como decía Foucault: "una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad"[91].

Por lo mismo, Delio Cantimori ha señalado que Febvre puede explicar la continuidad pero no el cambio: puede explicar por qué no había incrédulos en el siglo XVI pero no por qué los había en el siglo XVII. Esta es, probablemente, la crítica más importante que se ha hecho a ese libro monumental que es *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*:

"[...] el individuo no es jamás sino lo que le permiten que sea su época y su medio social [...]. El medio social penetra al autor de una obra histórica, lo encuadra y, en una amplia medida, lo determina en su creación [...] el peso del medio [es] irresistible y constreñidor"[92].

Estas ideas se hallaban presentes, de alguna manera, también en el "Lutero" pero, en la medida en que se concedía mayor autonomía al individuo, había una cierta explicación del cambio histórico:

"Hay hombres que sufren las improntas tan dócil y completamente que se anonadan o por lo menos se funden, se disuelven en los demás. Otros permanecen cerrados, impenetrables, inaccesibles; todo parece resbalarles, nada les hace mella. Lutero, en su complejidad viva, se presta a muchos, no se da a ninguno, toma de todos y vuelve a encontrarse consigo mismo en su conciencia enriquecida"[93].

En el caso de la personalidad de Lutero, el cambio histórico parece explicarse por la teoría del "salto hacia adelante", que es a la vez el punto de encuentro entre lo individual y lo colectivo, que hace intervenir las presiones sociales junto a la psicología individual para dar cuenta de las transformaciones:

---

[90] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, p. 173.

[91] Michel Foucault, *Les mots et las choses*, París, 1966.

[92] Febvre, *Combats...*, p. 211.

[93] Febvre, *Martín Lutero...*, p. 143.

"Polemista neto, impaciente de toda contradicción, despreocupado del escándalo, su actitud favorita es el salto. ¿Se unen con él? Con un brusco impulso se proyecta lejos y desde allí se ríe al ver, atrás, a los torpes que están sin aliento. ¿Pero se le vuelven a unir? Entonces un nuevo impulso, tan violento esta vez que el audaz se queda solo, cargado de estupor, con un escalofrío del que se goza... Incluso cuando está en paz y nadie le presiona, procede por saltos, lo más bruscos y desconcertantes que sea posible"[94].

Todo a lo largo del "Lutero", Febvre va analizando las transformaciones y la compleja construcción de la doctrina luterana, mediante esta teoría del "salto", que documenta rigurosamente:

> "[...] se cree en perfecta comunión con una multitud que domina, pero que le domina a su vez y le sopla en la cara sus pasiones febriles [...]. Ya no se reconoce entre dos jaurías, una que él persigue con todo su vigor, encantado de distenderse libremente; la otra que le pisa los talones, furiosa, y lo enloquece. Cada obstáculo que encuentra lo salva de un salto más poderoso de lo necesario [...]. '¡Yo, cuanto más furor muestran ellos, más lejos avanzo! Abandono mis primeras posiciones, para que ladren tras ellas; me voy a las más avanzadas, para que les ladren también. [...] Quiéralo o no, me veo obligado a hacerme cada vez más sabio, con tantos y tan altos maestros para empujarme y excitarme a porfía'"[95].

Así se van explicando las definiciones de Lutero respecto al matrimonio de los monjes, respecto a la comunión bajo dos especies, respecto a la misa[96]. En definitiva, la construcción de una doctrina que debe a lo individual y a lo colectivo, de un luteranismo que emana del espíritu alemán pero que también es responsable de muchos de sus caracteres posteriores.

Febvre complementa y profundiza este concepto cuando analiza el "destino" de Lutero a la luz de la teología, en la consideración del concepto de "Iglesia invisible", que le permite subrayar el desapego luterano por lo temporal-institucional (donde deja terreno al colectivo) y su concepto de la fe y de la relación con Dios, lo cual permite al historiador ahondar en la ambigüedad del Reformador entre una ardiente religiosidad interior y su papel de conductor de pueblos (en que "le responden como un eco miles de voces"). Así la Reforma resulta hecha desde "dentro" por Lutero y desde fuera por los alemanes.

---

[94] *Ibid.*, p. 143.

[95] *Ibid.*, pp. 112-113.

[96] *Ibid.*, pp. 200, 235.

El aporte individual transformador aparece, en cambio, minimizado en el "Rabelais". Febvre no excluye del todo la posibilidad de que un hombre pueda desprenderse de la masa de sus contemporáneos, por ejemplo para crear una teoría atea:

> "[...] imaginémonos un hombre excepcional. Uno de esos hombres tan escasos que son capaces de adelantarse en un siglo a sus contemporáneos, de formular verdades que no serán aceptadas como tales hasta cincuenta, sesenta o cien años más tarde [...]"[97].

Pero le niega trascendencia histórica:

> "[...] lo que pudo decir un hombre contra la religión no tiene importancia, hablando históricamente. Porque negaciones que descansan únicamente en impulsos, en intemperancias personales, carecen de alcance social, no tienen valor de ejemplo y no poseen fuerza de obligar para quien las escucha"[98].

Por este camino, Febvre llega demasiado lejos, cuando aborda el problema del *precursor* y su significación en términos historiográficos:

> "El siglo XVI fue un siglo de precursores, es decir, de hombres sin descedencia, de hombres que no engendran nada [...]. Leonardo, Servet, Bruno... ¡y cuantos más! fueron precursores llenos de presentimientos, pero no consiguieron la adhesión pública [...]"[99].

En efecto, aun cuando se reaccione contra una historia concebida como historia de las individualidades, no parece legítimo negar la importancia histórica de las poderosas individualidades que florecieron en el Renacimiento, pues éstas plantearon frecuentemente temas e inquietudes que las futuras generaciones de la Edad Moderna hicieron suyas: creemos que se puede distinguir, en todo caso, "trascedencia en el medio" de "importancia histórica".

Por otra parte, Berr señala que, llevado por la controversia que preside el libro, Febvre marcó —y sin duda era importante hacerlo— la religiosidad del siglo XVI. Pero tal vez formuló en torno a ello conclusiones demasiado absolutas, totalizadoras. Marcel Bataillon ha advertido al respecto: "algo se rebela en nosotros, que nos impide oponer a la incredulidad

---

[97] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, pp. 312-313.

[98] *Ibid.*, pp. 312-313.

del siglo XVI ese simple calificativo: imposible", para agregar: "la incredulidad acompaña sin duda la religión, como su sombra, desde tiempos muy antiguos"[100]. Ciertamente, no se trataría de la incredulidad sustentada en teoría orgánica, como hoy en día, pues Febvre ahí sí demostró su imposibilidad, pero sí —en cambio— de ese espíritu incrédulo, fruto de la simple negación, que suele ser contrapartida intemporal de la religiosidad, por más que no hayan quedado del mismo demasiados rastros en la documentación, precisamente debido a la presión constreñidora del medio. Por lo mismo, añade Bataillon, "¿credulidad e incredulidad no podrían cohabitar en el mismo hombre en quien cohabitaban pensamiento mágico, pensamiento racional y fe cristiana? Semejante partición en tres mentalidades se perpetúa aún hoy entre un gran número de nuestros contemporáneos"[101].

¿Acaso Bajtin no ha postulado más recientemente, en su análisis de la obra misma de Rabelais, la existencia de una cultura popular de carácter materialista, que podría yuxtaponerse a esa religiosidad dominante que Febvre describe?

Febvre trató de los límites impuestos a una civilización: en principio en el tiempo y en el espacio (*La tierra y su evolución humana*), enseguida a sus miembros y a su contenido (en el "Lutero" y en el "Rabelais"). Pero si en el primer sentido se evidencia como un anti-determinista, en el segundo la variación de los problemas planteados lo lleva a terminar aplastando la libertad del individuo con el peso de su contexto. Mann ha puesto de relieve la similitud de ciertas conclusiones de *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* con las concepciones de Pierre Vilar: "que la única manera de conquistar nuestra libertad sea la de saber desde el principio que no somos libres, y en qué sentido no lo somos, si es eso la 'filosofía' de Marx, es también, para el historiador un método crítico singularmente fecundo. Primero para barrer todas las interpretaciones ingenuamente idealistas de la historia, donde los solemnes personajes hacen, no importa cuándo, y casi no importa qué. Enseguida para que el historiador, en materia de objetividad combata desde el comienzo las ilusiones sobre sí mismo"[102].

---

[99] *Ibid.*, p. 312.

[100] Bataillon, *op. cit.*, p. 18.

[101] *Ibid.*

[102] Cit. por Mann, *op. cit.*, pp. 47-48.

La significación de Febvre en la historia de las mentalidades. Las nociones de "sensibilidad" y de "civilización"

Las quejas de Michelet, un historiador al que Febvre siempre admiró, serían recogidas por la historiografía de *Annales*, que incorporó todo el bagaje de la historia económica y social, además de iniciar la historia de las mentalidades. Esto último, como se ha visto, cupo a Febvre mismo, quien desde 1927 planteó sus aspiraciones en tal orientación:

> "Recomponer por el pensamiento, para cada una de las épocas que estudia, el material mental de los hombres de esa época; reconstruir, por un poderoso esfuerzo de erudición a la vez que de imaginación, el universo, todo el universo: físico, intelectual y moral, de cada una de las generaciones que lo precedieron"[103].

Esta aspiración iba en el sentido de la concepción de la historia como una globalidad y estaba en la base de la noción de *civilización*, que Febvre manejaría:

> "La civilización es una resultante: la resultante de las fuerzas materiales y morales, intelectuales y religiosas que actúan, en un momento dado, en un país dado, sobre la conciencia de los hombres"[104].

Pero el historiador no debe acceder directamente a los hechos de civilización: debe pasar por la conciencia de los hombres que la han creado y que viven en esa civilización

> "[...] de esos nobles esfuerzos, el lugar común, es la conciencia humana. La historia es una ciencia del hombre [...]. Es en la conciencia misma de sus artesanos que nos ubicamos para juzgar mejor esos vastos movimientos"[105].

Febvre se abocará entonces a profundizar en esta conciencia, pero no sólo en los aspectos conscientes de su creación o de sus acciones, sino también en los inconscientes, en el pensamiento y en los sentimientos, o

---

[103] *Ibid*., p. 141.

[104] Febvre,"Compte rendu" [1927] en *Combats*..., p. 334.

[105] *Ibid*.

mejor aún, en el complejo humano integrado por todo ello. Aplicó su método a la historia religiosa pero ampliándola en el sentido de la "religiosidad" (con todas sus connotaciones). De ese modo, reprochó a Marc Bloch su estrechez al referirse a la mentalidad religiosa y no a la sensibilidad; en la apreciación de Febvre, los hombres descritos por Bloch eran demasiado "poco sensibles", en ellos mismos y para el lector[106].

Por lo mismo, cuando analiza la doctrina luterana, Febvre reconstruye la psicología individual de Lutero (su temperamento, sus emociones, su sensibilidad, sus reacciones) a partir de las evidencias que los mismos textos le presentan. Sin embargo, resulta vago a la hora de definir —sobre la base del caso individual del líder— una psicología colectiva identificada con el "espíritu alemán"; los rasgos esenciales de éste aparecen poco precisos, mal comprobados, no queda claro cuáles de ellos se desprenden de la causalidad social aludida por el historiador, cuáles son los de la época y cuáles —en fin— los de la nación. En su obra *Ideología y mentalidades*, Vovelle alude al fracaso de todas las tentativas realizadas, para pasar (en la historia) mediante una extrapolación, del psicoanálisis de los individuos a una lectura en términos de la acción colectiva[107], tal como parecía ambicionarlo Febvre:

> "¿Las masas anónimas? Ellas serán analizadas por una psicología colectiva a fundar sobre el estudio de las masas actualmente captables, y que extenderá sin esfuerzo (se supone, al menos) sus conclusiones a las masas de otrora, a las masas históricas. En cuanto a los individuos distinguibles, a los 'personajes históricos', ellos serán estudiados por la psicología individual"[108].

En el "Rabelais", Febvre aborda directamente el tema de esa psicología colectiva que reservaba al parecer a la psicología social, comprendiendo dentro de ella desde los mecanismos del pensamiento a las emociones, pasando por los sentidos, en una línea que amplía y profundiza su artículo sobre el primer Renacimiento francés. Apoyándose sobre los estudios de Henri Wallon (que dirigió el tomo VIII de la *Encyclopedie Française*), Febvre valoriza los sentimientos, las expresiones de emoción, como el primer sistema de comunicación social entre los hombres y, por lo tanto, de gran trascendencia histórica:

---

[106] Mann, *op. cit.*, p. 110.

[107] Vovelle, *op. cit.*, p. 94.

[108] Febvre, *Combats*..., pp. 208-211.

"Las emociones son contagiosas. Ellas implican relaciones de hombre a hombre, relaciones colectivas. Ellas nacen sin duda de un fondo orgánico propio de un individuo dado y, a menudo, en ocasión de un acontecimiento que afecta a ese solo individuo o, por lo menos, que lo toca con una gravedad, una violencia muy particulares. Pero ellas se expresan de tal manera; si se quiere, su expresión es el resultado de una serie tal de experiencias de vida común, de reacciones similares, frente al choque de situaciones idénticas y de contactos de la misma naturaleza; ellas son el fruto, si se prefiere, de una tal función, de una tal reducción recíproca de sensibilidades diversas, que —muy pronto— ellas adquieren el poder de provocar en todos los presentes, por una suerte de contagio mimético, el complejo afectivo, motor que corresponde al acontecimiento vivido y sentido por uno solo"[109].

Estas consideraciones llevan a Febvre a constituirse en uno de los pioneros de la psicología histórica, aunque como tal se le ha reprochado "incertidumbre" y una "cierta inconsecuencia" en las reflexiones teóricas referidas al tema[110]. A la luz de la historiografía actual, no parecería que las esperanzas depositadas por Febvre en relación con la psicología se hayan cumplido demasiado. Le Goff señalaba, en 1974, que los psicólogos mismos no parecen tan interesados como los historiadores por las mentalidades: "[...] la *mentalidad* no desempeña prácticamente ningún papel en psicología, [...] no forma parte del vocabulario técnico del psicólogo [...]. ¿Cómo podría la historia psicológica (o mejor de las psicologías colectivas) aprovecharse de un término y, tras el vocablo, de una noción rechazada por la psicología?"[111].

En todo caso, el aporte de la psicología no es el único que Febvre reivindica para hacer historia de las civilizaciones sino que, para él, ésta requiere un amplio trabajo de equipo, que integre muchas otras ciencias a la historia, en su aspiración de abarcar todos los aspectos del complejo humano:

"La tarea es enorme para los historiadores, si ellos quieren procurar a los psicólogos los materiales de los cuales éstos tienen necesidad para elaborar una psicología histórica valedera. Tan enorme, que ella no sobrepasa solamente las fuerzas y los medios de un solo hombre: supera el terreno de una sola ciencia, o de dos. Ella supone, para ser bien conducida, la negociación de toda una red de alianzas"[112].

---

[109] Febvre, *Combats...*, p. 222.

[110] Mann, *op. cit.*, p. 114.

[111] Le Goff-Nora, *op. cit.*, pp. 89-90.

[112] Febvre, *Combats...*, *op. cit.*, p. 218.

Febvre tampoco pretende agotar la cuestión de la visión del mundo de los hombres de siglo XVI cuando, en *El problema de la incredulidad*, va señalando algunos caracteres que le parecen esenciales para diferenciarla de la nuestra del siglo XX. Así analiza su sensibilidad, sus sentidos, demostrando a través de la literatura y la poesía que los sentidos afectivos, o sea el gusto, el tacto y el oído, estaban más desarrollados que el de la vista, de lo cual se infiere que eso mantenía más confusas las ideas, dada la vinculación entre la sensibilidad y el pensamiento puesta de manifiesto por Lévy-Bruhl, quien describía la vista como el sentido intelectual por excelencia[113].

En parte se relaciona con ello la "imprecisión" básica en que aquellos hombres vivían:

> "Así no puede uno sorprenderse de la facilidad con que aquellos hombres acostumbrados a oscilar en la imprecisión, se conformaban con situaciones turbias, ambiguas, poco definidas, que nos parecen absurdas y nos producen irritación; pensemos, por ejemplo en las fronteras"[114].

También se inspira Febvre en la noción antropológica de lo primitivo, para explicar la relación del hombre renacentista con el mundo natural:

> "[...] tampoco los hombres del siglo XVI tenían nuestra noción de lo *natural* en oposición a lo *sobrenatural*. O mejor dicho, para ellos la comunicación entre lo natural y lo sobrenatural se mantenía normal e incesante. Tenían una visión mística del universo, una visión de primitivo que no inquiere las causas, como lo hacemos nosotros [...]"[115].

A partir de allí, se eleva Febvre a inferir características del mecanismo de pensamiento de los hombres del Renacimiento, esencialmente diferente al nuestro:

> "En realidad, entonces nadie tenía el sentido ni la noción de lo imposible [...]. Los hombres de 1541 nunca decían *imposible*. No sabían dudar de la posibilidad de un hecho. Para ellos, no había ninguna noción tiránica, absoluta, con constricción de *ley* que pusiera barreras al ilimitado poder de una naturaleza creadora y productora sin freno"[116].

---

[113] Febvre, *El problema de la incredulidad...*, parte II, libro II, capítulo IV.

[114] *Ibid.*, p. 380.

[115] *Ibid.*, p. 383.

[116] *Ibid.*, p. 382.

Y remarcando esta interpretación, agrega Febvre en otro momento de su reflexión:

> "Hablamos de experiencia. ¿Por qué tampoco tenemos una historia de esta palabra? Para nosotros, la experiencia es una técnica que resulta familiar, sobre todo a los hombres de laboratorio. Es una intervención premeditada por largo tiempo y calculada con antelación dentro del campo de los hechos en sí. [...] Para los hombres del siglo XVI era el hecho de sentir, de observar, de registrar tal cual se producía un fenómeno, un acontecimiento que tenía lugar por sí mismo, fuera de toda intervención ajena y de toda voluntad particular para producirlo o no. [...] Entonces un sueño prolífico, una aparición, una acción o una comunicación a distancia eran otros tantos hechos, y ¿cómo dudar de un hecho?"[117].

Deduce Febvre que, en la medida en que los fenómenos de la naturaleza quedaban sin explicación verdadera, el lugar del hombre en la tierra y en el cosmos se hacía incierto. Se producían como lógicas consecuencias la inseguridad y la angustia. Se ha señalado, sin embargo, que el historiador francés parece tomar como evidentes las repercusiones que la falta de determinados conocimientos podría tener en nuestra mentalidad actual, trasponiéndolas acríticamente al siglo XVI[118]. Para evitar que las expresiones de sentimientos de los hombres del pasado nos engañen, sería necesario reconstruir el sistema completo de expresiones de sentimientos, la estructura de vida material, la estructura del pensamiento, en definitiva, la estructura total de la civilización, que es a lo que Febvre apunta.

Junto al tema de la globalidad, aparece el de la interdependencia de los factores:

> "Y así una palabra vuelve siempre, como conclusión de los esbozos rápidos. Acuerdo. Convergencia. Simultaneidad y vinculación de las grandes corrientes dominantes que atraviesan, para arrastrarlo, a un siglo tan tumultuoso en apariencia, tan violento, tan agitado. Síntesis, si se quiere; pero a esa palabra culta, yo prefiero otra. Es la Vida. La vida que es todo el objeto de la historia. La vida humana que no es, ella también, más que convergencia, acuerdo, encadenamiento, síntesis"[119].

---

[117] *Ibid.*, p. 382.

[118] Mann, *op. cit.*, pp. 116-117.

[119] Febvre, *Pour une histoire à part...*, p. 585.

Febvre no elaboró una teoría de esta interdependencia, de esta relación entre las diferentes dimensiones de la historia, que sin embargo defendió muchas veces. Para ilustrarla, citó a Pascal, demostrando su antigüedad:

> "Las parte del mundo tienen entre sí tal relación y tal encadenamiento una con la otra, que yo creo imposible conocer una sin la otra, y sin el todo"[120].

Esta postura lo opuso al materialismo histórico, al implicar el rechazo de la determinación económica como sustancial:

> "Nuestros pensamientos, nuestros sueños incluso, nuestras creencias: sí, un vínculo preciso las religa al sistema económico, a las formas de la producción que constituyen para nosotros el marco de nuestra existencia cotidiana. Pero explicar el movimiento del pensamiento humano por la sola evolución de las formas económicas, partir, para abrir todas las cerraduras, con una sola llave en el bolsillo: hermoso sueño, adecuado para seducir a los corazones de veinte años"[121].

La lucha de clases que constituía en *Felipe II y el Franco Condado* un factor importante de explicación, será ubicada, en la obra posterior, como una de las circunstancias históricas que concurren a la creación de la civilización. En el "Lutero", Febvre define al Reformador como "un pequeño burgués de ideas cortas"[122], pero subrayando que su fuerza como líder arranca de una idealidad que está más allá de la realidad concreta, pues "lo ignoraba todo del mundo que lo rodeaba". En ningún momento Lutero aparece elaborando una doctrina con contenidos ideológicos. Cuando más, el concepto de "Iglesia invisible" —que, según Febvre, presidía su concepción— tiene como proyección social el "Quedémonos donde se nos ha puesto", o sea, una posición conservadora respecto al orden social, que no le interesaba variar, como demuestra su actitud ante la rebelión campesina. Pero Febvre hace intervenir los intereses de clase cuando señala las adhesiones de los diversos sectores al credo luterano y, al final, señala su adaptación —a pesar del mismo Lutero— a los ideales

---

[120] *Ibid.*, pp. 365-366.

[121] *Ibid.*

[122] Febvre, *Martín Lutero...*, pp. 216-217.

de la burguesía. El factor social aparece como un elemento más del entretejido de la Reforma, negándose así todo planteo determinista:

> "La Reforma, hija del capitalismo, o bien, inversamente, el capitalismo fruto de la Reforma: no, mil veces no"[123].

En *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, aunque se alude a las condiciones materiales de la existencia, la problemática económica y social está completamente desplazada por la mental. Y la mentalidad, la conciencia de los hombres del siglo XVI, se aborda como una globalidad, sin distinciones de clase. Sin embargo, en otro trabajo, Febvre supo adscribir a Rabelais a un sector social de su época, cuyos matices conocía muy bien:

> "No lo olvidemos. Por sus orígenes, si era hijo de un abogado de Chinon, Rabelais es un burgués. Tempranamente, en todo caso, se le acoge en esas doctas sociedades donde la *élite* de una burguesía estudiosa pasaba extrayendo de sus lecturas y de sus reflexiones ideas nutridas de prudencia hereditaria y de reflexiones antiguas. [...] Más tarde, a lo largo de una prolongada y diversa carrera, él no frecuentó solamente a una correcta burguesía de oficios, sedentaria y estudiosa, ni a la semi-burguesía intelectual, un poco al margen de los eruditos, poetas, doctores, impresores: fue a la burguesía comerciante que frecuentó de cerca, la de los maestros de oficio [...], la de los grandes comerciantes que navegaban por el Loira, o de los armadores que lanzaban hacia Canadá por una parte, y por la otra a Sumatra, sus naves aventureras; hombres de tradiciones, hombres de novedades, Rabelais los conoció, visitó, estudió. Y, en definitiva, escribió para ellos [...]. El escribió para traducir —en una prosa que se ha revelado como magnífica— los sentimientos profundos que descubría en ellos y que él les revelaba con un brillo incomparable"[124].

No es entonces que Febvre no hubiera pensado el problema, acertando o no en sus conclusiones. Más bien le interesó, sobre todo, señalar las diferencias de mentalidad que separaban a los hombres del siglo XX de los del siglo XVI, de *todos* los del siglo XVI en principio. Le interesó subrayar el lugar de la conciencia humana forjada por los géneros de vida, una conciencia en sí misma creadora de historia:

---

[123] Febvre, *Pour une histoire à part...*, p. 365.

[124] Febvre, *Combats...*, p. 260.

> "Nada de pasivo. Nada de dictado, de inexorablemente dictado. Una vez en presencia de lo que él busca apasionadamente aquí abajo, de la verdad, de *su* verdad, el espíritu no depende ni de las fuerzas económicas, ni del sistema social, incluso ni de la humanidad material que lo envuelve y a veces lo ahoga en su abrazo"[125].

Febvre intenta ampliar la historia del pensamiento hacia la psicología histórica y ésta hacia la historia de las civilizaciones. En sus últimas obras avanza la hipótesis de que la visión individual del mundo no es sino una variante de la visión colectiva del mundo. Pero está convencido de que la lengua, la visión del mundo, etc. resultan de una actividad profundamente creadora de la especie humana, que en ellas se revelan aspectos más ricos que los de una actividad meramente reproductora del medio físico y social. Por ese sendero, se mostró reticente frente al empleo de algunos términos típicos del vocabulario marxista, como el de "infraestructura":

> "Palabra que no me gusta nada, si me perdonan. Metáfora estática de maestro albañil [...]. Y después, ¿estructuras? Palabra a la moda, ya sé; se emplea incluso, a veces, en los *Annales*, un poco demasiado, para mi gusto [...]. Pero después de todo, ¿por qué estructuras, antes que ritmos, pulsaciones, corrientes y contracorrientes? El basamento de la historia, no es una napa de granito, profunda, sin fisuras [...]. Yo lo imagino similar al subsuelo de una de nuestras capitales modernas, inextricable entrelazamiento de conductos de agua y de gas, de electricidad, de calor, de túneles por los que circulan los hombres y sus automóviles, de cables por los que se propagan sus voces, sus mensajes, su espíritu"[126].

Aquí, la oposición al término "estructura" no va sólo en el sentido de subrayar la interdependencia sino también el dinamismo. Y esta afirmación no parece demasiado compatible con el método sincrónico empleado por Febvre a propósito de sus estudios sobre Rabelais o Margarita de Navarra. Allí incluso, él mismo emplea los términos de "estructura mental" o de "estructura social" en razón de la misma inmovilidad que

---

[125] Febvre, cit. por Massicotte, *op. cit.*, p. 66. En el mismo sentido, afirma Febvre en "Capitalisme et Reforme": "[...] no olvidemos que el protagonista de la historia es el hombre. El hombre, tan prodigiosamente diverso y cuya complejidad no se deja reducir a una fórmula simple [...]".

[126] Febvre, "Préface" a Pierre et Huguette Chaunu, *Seville et l'Atlantique, 1504-1650*, París, 1955, t. I, p. XI.

esas expresiones sugieren. Tal lo que señalara, al respecto, Philippe Ariès: "[...] el método problemático de Lucien Febvre lo conduce a concebir la historia como una sucesión de estructuras totales y cerradas, irreductibles las unas a las otras. [...] Existen, entre dos civilizaciones sucesivas, oposiciones esenciales. De la primera a la segunda, ha pasado algo que no estaba en la primera, alguna cosa como una mutación en biología. La metodología de L. Febvre lo orienta así, aunque él no se haya explicado sobre este punto, de manera explícita, por lo que sé, hacia una sociología alejada del vago transformismo subyacente en los historiadores de los siglos XIX y XX"[127].

Un problema de método al que Febvre no aportó soluciones prácticas. Según Mann, eso no afectó su concepción de la historia, en la cual el desarrollo de lo sincrónico iba en el sentido de una diacronía mejor entendida, en cuanto los progresos en historia no son procesos lineales e irresistibles, sino el fruto de una compleja trabazón entre tradición e innovación, entre lo permanente y lo cambiante[128]:

> "[...] la vida de las sociedades oscila entre dos polos: tradición, innovación. Por un lado, la masa formidable, y que no cesa de crecer, de las costumbres, los usos que los desaparecidos han legado a sus sucesores y que ahogaría completamente bajo el peso de los muertos [...] si por otro lado, sacudones bruscos, verdaderas explosiones innovadoras, no crearan, en la masa sedentaria de las edades, algunas de esas fallas profundas sobre las cuales se instalan, como los volcanes, las Revoluciones de la Humanidad"[129].

¿Cultura popular o cultura de *élites*? Algunas carencias en la obra de Febvre

Más allá de algún esbozo rápido de la sociedad del Renacimiento (en una conferencia sobre Erasmo), en el que alude a "los 'jacques', los villanos, apenas distintos de las bestias con que comparten la vida en una promiscuidad a la vez turbia y fraternal", las clases populares figuran fugazmente en la obra de Febvre y esto le ha sido reiteradamente señalado

---

[127] Philippe Aries, *Le temps de l'histoire*, Mónaco, 1954, p. 300.

[128] Mann, *op. cit.*, pp. 138-139.

[129] Febvre, "Deux mots de préface", en Gaston et Suzanne Colette, *Quelques glanes*, Pontarlier, 1944, pp. 11-13.

como una carencia de su labor. A semejante requisitoria, Febvre opuso el argumento de que no aspiraba a una historia "total", sino a una historia "integral" y que, por lo tanto, seleccionaba lo que importaba aportar a un determinado problema planteado.

Así, por ejemplo, en *Martín Lutero. Un destino*, el capítulo titulado "Los campesinos" apenas expone las conocidas reivindicaciones de los rebeldes alemanes de 1525, sin profundizar en su mentalidad, en su visión del mundo en relación con la nueva doctrina, ya que se hace hincapié en la postura personal de Lutero, que es la que importa fundamentalmente a Febvre, de acuerdo a su objetivo. Pero en el capítulo "Lutero frente a Alemania", cuando se describen los distintos grupos sociales, nuevamente se posterga a los campesinos frente a la definición de caracteres y aspiraciones de la burguesía. Aquéllos aparecen definidos por breves pinceladas: sólo por oposición a una cultura urbana

> "[...] campos sometidos a un derecho cuya negación es el derecho de la ciudad. Allí, dominados por amos ávidos, los campesinos son incultos y groseros, a veces miserables, listos a rebelarse gruñendo bajo el yugo, extranjeros a la cultura urbana, tan particulares que los pintores y grabadores no se cansan de describir sus aspectos salvajes, sus costumbres primitivas"[130].

En *El problema de la incredulidad*, la sociedad es abordada sólo en términos de civilización. Febvre traza una descripción de los ambientes cultos próximos a Rabelais, porque le es necesario manejar testimonios sobre la fe de su personaje, pero no hace jugar ningún papel a los sectores sociales, ni siquiera a esa burguesía típica para la que pensaba que había escrito el autor. Cuando esboza las características de la visión del mundo renacentista, trata a los hombres del siglo XVI como un conjunto homogéneo. Precisamente esto último es lo que le ha criticado Mijail Bajtin en su obra *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*[131]. En un pasaje sustancial del libro afirma: "al ignorar la cultura cómica popular, Febvre deforma la comprensión del Renacimiento y del siglo XVI francés. No ve, ni quiere ver, la excepcional libertad interna, la ausencia de dogmatismo del pensamiento artístico de la época, y nos ofrece sólo un esquema unilateral y falso de la cultura del siglo XVI. La época del Renacimiento en general, y del Renaci-

---

[130] Febvre, *Martín Lutero...*, p. 100.

[131] Mijail Bajtin, *op. cit.*

miento francés en especial, se caracteriza, dentro del ámbito literario, por la circunstancia de que la cultura cómica popular se elevó al nivel de la gran literatura de la época, fecundándola. Es imposible comprender la literatura y la cultura de la época sin tomar en cuenta ese factor"[132].

Dejando de lado la trascendencia del hecho literario, que no aparece suficientemente probada en el libro de Bajtin, es evidente que su análisis sobre los contenidos de una cultura cómica popular en la obra de Rabelais es un aporte valioso que pone de relieve una carencia importante en la obra de Febvre. Desde el punto de vista histórico, el principal reproche a Febvre es el de haber "dejado de lado la risa", como si fuera un "elemento no histórico e inmutable"[133], cometiendo el "pecado de anacronismo" contra el que reiteradamente advirtiera.

En efecto, la visión cómica del mundo implica para Bajtin una cultura popular entendida como conjunto de actitudes y comportamientos, una dinámica basada en la inversión de los valores y de las jerarquías, que opone una contracultura espontánea y desmitificadora al orden social. Por ese camino, se abre una brecha en la monolítica visión del mundo del siglo XVI que Febvre ofrecía, e incluso en su consideración de la religiosidad de Rabelais.

Parecen menos convincentes, en cambio, las pruebas ofrecidas por Bajtin de que la cultura cómica medieval preparó las formas a través de las cuales se expresaría la nueva concepción histórica: "eran formas esencialmente relacionadas con el tiempo —aduce—, [con] los cambios y el devenir. Derrocaban y transformaban el poder dirigente y la concepción oficial. Imponían el triunfo de las buenas épocas, de la abundancia universal y de la justicia. De allí surgió la nueva conciencia histórica, que encontró su expresión más radical en la comicidad"[134].

Sin que el reproche de "conservador" que se le ha hecho a Febvre pueda ser del todo infundado —acicateado por el objetivo de distinguir el siglo XVI del XX, acentuó los elementos de conexión entre Edad Media y Renacimiento, quitándole a éste parte de su carácter innovador—, los innumerables estudios del Renacimiento llevados a cabo por historiadores de diferentes escuelas, que subrayan aspectos renovadores del Renacimiento, son complejos y no pueden dejar de incorporar una idea de renovación elitista que se relaciona con las formas más cultas y que va más allá —o más acá— de la "cultura de la risa" y sus componentes.

---

[132] *Ibid.*, p. 123.

[133] *Ibid.*, p. 122.

[134] *Ibid.*, p. 93.

Por lo que hace al principal objetivo de Febvre (demostrar que Rabelais no era un ateo en el sentido que da a la palabra Abel Lefranc), Bajtin tampoco lo contradice completamente. Escribe, en efecto: "el hombre medieval era perfectamente capaz de conciliar su presencia piadosa en la misa oficial con la parodia de ese mismo culto oficial en las plazas públicas. La confianza que merecía la concepción burlesca, la 'del mundo al revés', era compatible con la sincera lealtad. [...] El hombre medieval participaba al mismo tiempo de dos existencias separadas: la vida oficial y la del carnaval; dos formas de concebir el mundo; una de ellas piadosa y seria y la otra cómica"[135].

No queda claro en la obra de Bajtin que esto haya cambiado esencialmente en el Renacimiento, aun cuando entonces la cultura cómica penetrara en la gran literatura. Es decir, no se advierte nítidamente, que la "cultura cómica comien[ce] a transponer los estrechos límites de las fiestas, y se esfuer[ce] por penetrar en todos los círculos de la vida ideológica"[136], o sea la conexión entre lo literario y lo ideológico. Pues "en el curso de la lucha a favor de un nuevo cuadro en el mundo"[137], el impulso ideológico no parece haber sido —en todo caso— el único renovador, habida cuenta de que Bajtin distingue, por ejemplo, entre el materialismo popular y el burgués (al que califica de "rutinario") y que no pueden desconocerse los impulsos específicos de las *élites*.

Bajtin parece analizar la cultura popular más como una cultura de la rebeldía que como una cultura específica de un determinado grupo social, lo que pone en necesaria relación la cultura popular con la cultura de las *élites* y éste ha sido quizás su principal aporte historiológico. Al respecto escribió Vovelle: "si se hace un censo de las definiciones que se han dado de lo popular, se navega entre la afirmación de rasgos estructurales *a priori* (empirismo, espontaneidad...) que escaparían al tiempo, arraigados en una herencia folklórica de tan larga duración que los orígenes se disciernen con dificultad, y lecturas, más directamente históricas, que relativizan lo 'popular' en el marco de un enfrentamiento dialéctico entre cultura dominante y dominada"[138].

Pero los elementos de la cultura erudita y los de la cultura popular resultan difícilmente discernibles en tanto la historia —a diferencia de la

---

[135] *Ibid.*, p. 90.

[136] *Ibid.*, p. 92.

[137] *Ibid.*, p. 93.

[138] Vovelle, *op. cit.*, p. 121.

etnología— se sigue haciendo, prioritariamente, con textos escritos. Por ejemplo, en el libro de Bajtin, la cultura popular aparece representada por la pluma de Rabelais, un miembro de la *élite* cultural. En la medida en que entonces la cultura popular es la "cultura del silencio", se ha intentado forzar ese silencio, interpretándolo diversamente. En este aspecto, Ginzburg ha señalado cómo se transitó desde una concepción de pasividad de las masas, de mera receptividad de un mensaje impuesto por las *élites* (Mandrou), a otra de una tácita propuesta de valores parcialmente autónomos (Bollème) o incluso la de una extrañación absoluta (Foucault)[139]. En este sentido, la visión que parece haber aportado más es la de Bajtin, en cuanto a una influencia recíproca de cultura popular y cultura dominante, a lo que se ha llamado "circularidad". Pero siendo Rabelais uno de esos "intermediarios", que participan de ambas culturas, ¿no relativizaría eso las aludidas afirmaciones de Bajtin?

Los "brillantes análisis [de Febvre] de los diferentes dominios y esferas de la cultura —ha dicho Bajtin—, no se salen nunca de los moldes de la cultura oficial por la cual sólo se percibe y estima en la obra de Rabelais lo que puede ser comprendido e interpretado dentro del plano 'serio' de la cultura oficial y, en consecuencia, lo esencial de Rabelais, el verdadero Rabelais, no entra dentro de su estudio"[140]. Sobre este particular cabría la duda de cuál es el *verdadero Rabelais*, pues la labor de Febvre, inmensa, no puede ser invalidada por más que la enriquezcan los aportes de Bajtin. Los dos Rabelais, el "culto" y el "popular", pueden ser verdaderos si utilizamos el concepto "bicultural" que acuña Burke (a partir del modelo del "bilingüismo" y de fenómenos como la "disglosia", es decir, la aptitud para hablar dos variedades del mismo lenguaje). "Villon y Rabelais —afirma Burke— estaban, desde luego, familiarizados con la pequeña tradición de la época, con la cultura que surgía de las tabernas y los mercados. Pero también lo estaban con la gran tradición en la que libremente se inspiraban. No eran ejemplos poco sofisticados de la cultura popular, sino sofisticados intermediarios entre las dos tradiciones"[141].

Por último, no todos los elementos de la mentalidad colectiva diseñada por Febvre son exclusivos de las *élites* sociales. Lo serían los elementos del vocabulario y la sintaxis, de la filosofía y de la ciencia e incluso los de

---

[139] Ginzburg, *El queso...*, p. 20.

[140] Bajtin, p. 121.

[141] Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 118-119.

algunos conceptos como el de "infinito". Pero hay otros que son comunes a todos los sectores sociales, como la imprecisión en la medida del tiempo (la hora, la edad de los hombres) e incluso del espacio (límites de una comarca o de un Estado, ambigüedad de una presencia), la aceptación de la contradicción lógica como normal (que si abundaba en el pensamiento culto, con más razón en el popular) o el valor de los sentidos con predominio del auditivo y del olfativo sobre el visual. La ausencia de "sentido de lo imposible" sin duda se hallaba también en la cultura popular, así como los miedos y la presencia de los demonios (que, entre las *élites*, llevaba al ocultismo y, en los medios populares, se denominaba, vulgarmente, superstición). También podría ser válido para todos los hombres del siglo XVI lo que Febvre señalara sobre "la extrema movilidad del carácter o humor", "sus violencias o sus fantasías o caprichos", su escasa defensa contra las impresiones exógenas, dependientes de los contrastes que todos experimentaban en su vida material cotidiana...

En una palabra, a Febvre le interesó retratar la mentalidad de un siglo, señalando los límites de los cuales no podría salirse un individuo. Por atender a esos límites de la inteligencia creadora "hacia arriba", ignoró los límites "hacia abajo" y en esa brecha se introdujo Bajtin —y, a través de él, muchos otros—. Lo cual, lejos de disminuir la significación historiográfica de Febvre, no hace sino poner de relieve una de sus principales características en el ejercicio de la disciplina: la apertura de caminos al futuro.

MECANISMOS DE PODER Y EJEMPLOS PRÁCTICOS DE LA NOBLEZA BAJOMEDIEVAL CASTELLANA: CÓRDOBA COMO MODELO DE SEÑORIALIZACIÓN DE TERRITORIOS FRONTERIZOS

CATHERINE NAVARRO CORDERO
(Universidad Complutense de Madrid)

La nobleza, en el contexto del reino castellano bajo-medieval, representa el primer estamento social y político del mismo. Cabe destacar que el reino castellano es el que cuenta con el mayor volumen de nobles de todo el ámbito europeo occidental. Configura el grupo de máxima pujanza económica; la baja Edad Media es el período de auge del mismo. En unas circunstancias políticas de inestabilidad que se prolongan desde la llegada al trono de los Trastámara (1369) hasta la de la reina Isabel I (1474), salvo raras excepciones (regencia de don Fernando de Antequera), la nobleza aprovecha la debilidad de la monarquía para erigirse en árbitro de la vida del reino. Recordemos, a este propósito, los reinados de Juan II (1419-1454) y Enrique IV (1454-1474) o los períodos de minorías. Sin embargo, es por la falta de un programa político nobiliario común, con visión de futuro en cuanto a prerrogativas, que la monarquía acaba imponiéndose sobre la nobleza obligada entonces a aceptar el absolutismo regio. A través de este trabajo[1], intentaremos poner de relieve los resortes, los mecanismos de poder de los que dispone la nobleza de acuerdo con los aportes de algunos de los historiadores de nuestro tiempo.

---

[1] Trabajo elaborado en el marco de los cursos de doctorado del programa "Sociedad y relaciones de poder en la España Medieval" del departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense en el año académico 1993-94.

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

1. El concepto de nobleza

Para analizar el concepto de nobleza debemos partir del de aristocracia. La aristocracia representa un grupo social que disfruta de unos privilegios jurídicos, políticos y fiscales otorgados por la realeza a través de mercedes y con carácter personal vitalicio, es decir, no hereditario. Estos privilegios otorgan prestigio y poder tales como pertenecer a la privanza del rey y ejercer cargos de administración central.

El concepto de nobleza se define con respecto al de aristocracia; deriva de la transmisión y consolidación de los privilegios aristocráticos por vía hereditaria y dentro de una misma familia. Estos privilegios y el linaje —la familia mencionada— representan la clave del estatuto noble. Pues la nobleza tiene un estatuto jurídico privilegiado propio y bien diferenciado del resto de la sociedad, constituye un estamento, el de los *bellatores*, es decir, los encargados de velar por la protección de la sociedad a través del oficio de las armas que les está reservado, único trabajo personal autorizado para ellos.

Existe una diferenciación interna del estamento nobilario en función de factores socio-económicos correspondientes con ámbitos de poder; la alta nobleza detenta el protagonismo en todos los aspectos, con proyección sobre la totalidad del reino aunque, en el caso andaluz, ésta no sea tan amplia. Configura la cúspide de la pirámide social, su actuación deriva de dos circunstancias: ejercicio de presión y control sobre la administración central, bien por su participación directa en los órganos de gobierno, bien por el ejercicio como representantes del rey; posesión de un gran patrimonio territorial y jurisdiccional, es decir, poseer riqueza. Según la valoración de Moxó[2], representan una docena de linajes a fines de la Edad Media; son los que tienen títulos (marqués-duque-conde-vizconde) reconocidos más tarde por los Reyes Católicos como Grandes de España.

La media y baja nobleza representan los últimos escalones del estamento nobilario; nobleza de inferior nivel económico actúa en el ámbito local donde ocupa puestos de gobierno; constituye sobre todo el medio de influencia de la alta nobleza en ámbitos que, en principio, le son ajenos como territorios de realengo o señoríos eclesiásticos. Unidas a la alta nobleza comparten los mismos ideales políticos.

En tanto que estamento, la nobleza actúa *a priori* como grupo com-

---

[2] S. Moxó, "La nobleza castellano-leonesa en la Edad Media. Problemática que suscita su estudio en el marco de la historia social", *Hispania*, XXX, 1970, pp. 5-68; *ib.*, "La nobleza castellana en el siglo XIV", *Anuario de Estudios Medievales*, 7, 1971, pp. 493-511.

pacto en función de unos intereses comunes pero éstos son, a su vez, causa de enfrentamientos internos entre bandos o parcialidades nobles. Se trata, en primer lugar, de mantener sus privilegios —en particular, los de carácter fiscal relativos a exenciones de pechos—; defienden un ideario político que mantiene su preeminencia en la vida política (disfrute de puestos en el entorno de la realeza, consecución de la patrimonialización de determinados cargos administrativos, participación y afirmación de su capacidad de control sobre la vida local); pretenden garantizar su patrimonio a través de la obtención de privilegios regios, de la imposición del mayorazgo como vía sucesoria habitual, del incremento de sus atribuciones jurisdiccionales; buscan también nuevas formas de enriquecimiento, presentan un código social de comportamiento definido. La nobleza se convierte, así, en el grupo dependiente a la par que sustento de la monarquía; participan entonces del proyecto de absolutismo político real de la baja Edad Media castellana.

Para mantenerse en la cúspide social del momento, la nobleza dispone de una serie de recursos o elementos de poder. Se trata de unos mecanismos simbólicos, políticos y económicos que definen y sustentan el estamento nobilario en su conjunto. Tienen básicamente dos orígenes: los que son creados por el propio grupo y los que derivan de la monarquía. No olvidemos que la nobleza participa del proyecto absolutista castellano y que existe una suerte de contrato con la realeza; así, este acuerdo o consenso entre las dos partes, nobleza y rey, produce unas obligaciones: promoción política y sustento de la primera para con la segunda, respaldo político y fidelidad de los nobles para con el rey. El concepto de fidelidad es casi recíproco pues el rey, en tanto que jefe del estamento noble, debe proteger y promover —velar por los intereses— de los que constituyen sus principales colaboradores en el gobierno del reino. Comparten, por tanto, la noción de poder teocrático, organicista y absolutista de la realeza aunque los nobles supediten la misma a sus propios intereses. En este trabajo intentaremos analizar los tres tipos de recursos de la nobleza, definiendo su origen y procurando valorar su eficacia.

2. Los elementos simbólicos de poder de la nobleza

Trataremos, en primer lugar, de estos elementos de poder pues son los que crea la propia nobleza a imitación de los que desarrolla la realeza, los que la definen en tanto que estamento y los que justifican el ejercicio del poder nobilario como grupo dominante de todos los aspectos de la sociedad bajo-medieval.

El primero en importancia es el linaje; le siguen los símbolos documentales, ceremoniales o rituales —exponentes de unos recursos propagandísticos—, objetos y, finalmente, la actividad de mecenazgo artístico-político.

2.1. El linaje y sus propios símbolos

Se trata de la familia amplia de, al menos, tres generaciones —concepto de familia de sangre— cuyos miembros gozan de un estatuto jurídico particular al que ya nos hemos referido. El origen del linaje está en hidalgos o aristocracias ("nobleza nueva"[3]) y, más a menudo para la baja Edad Media, en el ascenso de la media nobleza castellana del XIII gracias a la Reconquista[4] o en la escisión en ramas secundarias encabezadas por los hijos segundones de la rama troncal del linaje (caso de los Fernández de Córdoba). El linaje implica la solidaridad entre sus miembros debido a una comunidad de intereses políticos, económicos y de prestigio social. El linaje es, para la nobleza y al contrario de lo que sucede en el resto de la sociedad, la familia amplia; deriva de la "necesidad de apoyo de sus miembros contra los ataques de los demás y garantía de la venganza (obligada sanción a cualquier ultraje)"[5]. División social base de la nobleza, sirve también como medio de promoción social, existe entre sus miembros una relación de solidaridad pasiva: el cabeza o "pariente mayor", depositario de la tradición y del patrimonio, dirige toda la actuación política, económica y militar del linaje; asume también la protección de sus miembros y la representación político-social del mismo. Los restantes integrantes acatan sus decisiones. El linaje constituye un modelo de consolidación y aumento de poder de la nobleza que promueve la cohesión interna entre sus componentes en torno a unos apellidos y títulos que lleva el primogénito. El linaje se compone, a su vez, de los criados, "pro-

---

[3] S. Moxó, "De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia*, 3, 1969, pp. 1-210.

[4] E. Mitre, "Nobleza y poder real en la Castilla de los primeros Trastámaras", en *Congreso sobre el Principado de Asturias*, Oviedo 1988.

[5] Véase S. M. Belmartino, "Estructuras de las familias y edades sociales en la aristocracia de León y Castilla según las fuentes literarias e historiográficas (siglos X-XIII)", *Cuadernos de Historia de España*, vol. XLVII-XLVIII, 1968, pp. 256-325. Aunque se refiera a un período anterior, se pueden extrapolar a la baja Edad Media algunas de sus opiniones respecto de la relaciones de parentesco y entre linajes.

longación de la casa"[6], es decir, aquellas personas educadas en la misma o mantenidas en relación de clientela a modo romano o de vasallaje. Esta noción de familia y esta estructuración interna —en base a la obediencia de sus componentes al pariente mayor y a un código moral o actitud mental común— explica, en parte, el "éxito" de los bandos nobles. La nobleza de fines de la Edad Media castellana tiene unos intereses individuales y particularistas que priman sobre los del reino y, a menudo, del estamento. Actúan para salvaguardar los intereses de poder del linaje; éste representa, entonces, una estructura de inserción social de la nobleza.

La endogamia —o incluso la consanguinidad— es frecuente entre familias nobles; practican una política de enlaces matrimoniales que sellan las relaciones entre linajes con el fin de mantener el control político. Las altas tasas de nupcialidad y de natalidad están ligadas a la idea de asegurar la supervivencia y la descendencia del linaje. La voluntad individual de cualquier miembro queda anulada por los intereses del grupo. Podemos hablar, entonces, del carácter político de los matrimonios nobles bien definidos a través de contratos y acuerdos matrimoniales donde se revela la importancia de las dotes y arras. La función de la mujer en el linaje es la de ser consejera del marido, encargada del honor y de la pureza de la familia. E. Klapisch-Züber va más lejos, definiéndola como garante de la paz en o entre linajes.

En principio, la mujer estaba capacitada para gestionar su dote puesto que ésta forma parte de sus bienes personales; sabemos que, en la práctica, la nobleza no lo respeta; es más, las dotes eran administradas por los maridos. A menudo, ni siquiera podían ser restituidas a las viudas porque éstos las habían dilapidado. A veces, en el mejor de los casos, las esposas sólo disponen de un 10% de su patrimonio. La costumbre de las dotes y de las arras tiene su origen en la tradición romana y la germánica (*morgengabe*) y sirven como garantía del compromiso matrimonial o promoción social de algún linaje. Frecuentemente en los linajes nobles, alguna viuda tiene que asumir la tutela, la "governación" del mismo durante la minoría del primogénito. A pesar de serle otorgados los plenos poderes y de gozar, de hecho, de los mismos que si fuera varón, la mujer debe someterse al reconocimiento habitual en estos casos. Por demás, la viudez es el estado en el que la mujer noble ejerce las mayores funciones. Designada como tutora por su marido, es reconocida tras una suerte de encuesta. Después, la viuda debe pedir la tutela al alcalde de su señorío y, para ello, llevar

---

[6] I. Beceiro Pita y R. Córdoba de la Llave, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana siglos XII-XV*, Madrid, C.S.I.C., 1990, p. 331.

"fyadores"; por fin, se la declara "avíl e idónea" con lo que empieza a suplir la actuación del esposo difunto. Al margen de la viudez, la mujer noble podía dirigir el linaje en casos de delegación de poder del marido (cartas de delegación) y en su ausencia. Al principio del ejercicio de la tutela por parte de la mujer se realiza un inventario de bienes; a la mayoría del hijo se controla su gestión. Sabemos, asimismo, que como tutora debía recibir honores y homenaje de los oficiales y vasallos de su marido y tomar posesión públicamente de las villas y castillos en tenencia. El gobierno, desde 1455, de doña Elvira de Herrera, mujer de don Pedro Fernández de Córdoba, señor de Aguilar, se prolonga hasta la mayoría de don Alfonso; su administración fue muy buena para el linaje. Contribuyó a incrementar y mejorar el patrimonio, mantuvo estrecha colaboración política con Enrique IV y obtuvo confirmación de los cargos públicos para los Fernández de Córdoba. En definitiva, su actuación se corresponde con las directrices dadas por su marido.

El linaje dispone también de una serie de símbolos y objetos que le identifican. Destaca, en primer lugar, el apellido que, según J. Heers tiene una virtud totémica. En la baja Edad Media se impone la práctica del apellido noble con patronímico y *cognomen*. Este es de tipo toponímico: se trata del nombre del señorío o de la casa solar. El hijo mayor primogénito hereda el nombre completo y el título más prestigioso. Los nombres de los varones oscilan entre dos o tres, a saber, los del padre y del abuelo. Los segundones llevan otros nombres que pertenecen al linaje. Las mujeres suelen llevar los que heredan del linaje materno. En el caso de los Fernández de Córdoba, por ejemplo, el apellido Fernández viene de uno de los dos linajes de los que son originarios; Córdoba es el *cognomen* y simboliza su estrecha relación con la ciudad en la que poseen un palacio urbano y a la que dominan políticamente. En cuanto a nombres, varían entre Alfonso, Pedro y Gonzalo. El título de señor de Aguilar, su señorío, queda reservado para el primogénito de la rama troncal de los Fernández de Córdoba; títulos y *cognomen* eran autorizados y reconocidos por merced regia.

La casa solar constituye una referencia visual que identifica el linaje: se trata del castillo o, más frecuentemente en la baja Edad Media, palacio urbano más importante de la familia. Es heredada por el mayor y habitada por él.

Los blasones representan otro símbolo documental, junto con los sellos y estandartes; tienen un doble valor: el de aumentar la cohesión interna de los miembros y, sobre todo, como en el caso de la casa solar, de identificar el linaje de cara al exterior.

2.2. El mayorazgo

Más importante es el mayorazgo —otro de los símbolos de poder del linaje—, institución reservada a la nobleza aunque su práctica fuera habitual en otros estamentos.

La polémica en torno al desarrollo de la institución del mayorazgo aún está viva; no obstante, B. Clavero[7] y otros historiadores del derecho (Valdeavellano, Gibert...) coinciden en definirlo como una forma de propiedad vinculada, fundada "con licencia real sobre un conjunto patrimonial"[8]; supone, por ello, al establecerse en el hijo varón primogénito, la suspensión de los derechos de la viuda y de los segundones. El mayorazgo se funda conforme a un orden de sucesión prefijado: la primogenitura que venía siendo habitual desde antiguo (tradiciones romano-germánicas). Semper y Guarinos —a diferencia de Clavero— establece su presencia como institución ya en el siglo XIII. No obstante la legislación civil no lo contempla plenamente antes de las Leyes de Toro de 1505; su práctica fue anterior (fines del s. XIII-XIV) pues obedece también al deseo de los nobles de que la totalidad del patrimonio permanezca indiviso en el hijo mayor, manteniendo así el poder de la familia.

Además, sólo en el siglo XIV se entiende por mayorazgo la transmisión del régimen privilegiado que acompaña este patrimonio. Podemos distinguir dos períodos en su formación: desde el reinado de Enrique II se concede el mayorazgo como una forma de privilegio regio y, sobre todo, como medio de garantizar las relaciones vasalláticas inherentes a las donaciones; estas mercedes reales entran a ordenar las relaciones rey/nobleza. Algunas de estas cartas de fundación de mayorazgo contenían cláusulas de reversión a la corona en caso de agotamiento del linaje (como ocurrió con el anterior señor de Aguilar). Desde mediados del siglo XV, la licencia regia implica también la prohibición de enajenarlo. Desde las Leyes de Toro (1505), los reyes aceptan de hecho y ratifican la institución del mayorazgo como una de las preeminencias de la nobleza. Al margen de su significado en las relaciones vasalláticas, el mayorazgo representa una institución base del linaje noble. El primogénito varón —puesto que la mujer está relegada al último puesto en la sucesión— hereda, además del patrimonio, el nombre del padre y del abuelo y el papel de representante, rector, portavoz del linaje o cabeza de familia.

---

[7] B. Clavero, *Mayorazgo*, Madrid, 1989.

[8] Véase nota 7, p. 22.

El origen del mayorazgo se remonta al derecho sucesorio romano en el que se reservaba, desde el Bajo Imperio, la legítima *pars* para los hijos y herederos forzosos. Los visigodos la mantienen y añaden la mejora o tercio de la legítima para el mayor. Desde los Trastámara (mayorazgo de la corona) se desarrolla el mayorazgo de hecho con concesión real. Entre los bienes para el primogénito, además de los títulos, se cuentan el nombre completo y el patrimonio.

La sucesión de primogenitura u orden agnaticio está ya definida en las *Partidas*; se vincula así, respondiendo a las exigencias de la nobleza, un conjunto de derechos a una unidad patrimonial (título de alcalde mayor de Córdoba, por ejemplo, en el caso de los Fernández de Córdoba). Desde Enrique II se tiende, por tanto, en Castilla, a identificar el mayorazgo con señorío. El mayorazgo de los Fernández de Córdoba, señores de Aguilar, se funda entre 1377 y 1379 aunque su práctica fuera anterior.

2.3. Ceremonias y ritos

Las ceremonias y ritos constituyen también un elemento de propaganda del poder noble; el boato que las acompaña, la regulación de estos ritos, escenifica este poder de cara al rey, a los otros linajes, al estamento eclesiástico y al de los *laboratores*. Como en el caso de la monarquía, cualquier acontecimiento de la vida de algún miembro del linaje sirve para hacer alarde de dicho poder y de la solidaridad de la familia. Así, los nacimientos de varones, los bautizos, las bodas y los entierros dan lugar a unas fiestas bien codificadas en las que cada linaje rivaliza en boato con los restantes. Las entradas en las villas, copiadas de las entradas reales y las tomas de posesión de señoríos, castillos y fortalezas, que recuerdan las ceremonias de homenaje y juramento de fidelidad al rey o incluso las propias ceremonias de homenaje recognoscitivo al señor tienen un carácter marcadamente político. En cuanto a entradas de villas y ceremonias de homenaje, nos remitimos al trabajo de J. M. Nieto Soria[9]; sólo puntualizaremos que el marco suele ser alguna villa o el palacio señoriales, los actores principales, el señor y los miembros destacados del linaje; los actores secundarios, es decir las personas que reciben al señor o que le prestan fidelidad, suelen ser los mismos a excepción de miembros

---

[9] J. M. Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988; *ib.*, *Las ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla de los Trastámara*, Madrid, 1993.

de otros grandes linajes: vasallos, representantes concejiles —incluso municipales—, de la oligarquía urbana, de los distintos oficios de la villa y habitantes.

La toma de posesión de castillos es, a su vez, una ceremonia muy codificada que simboliza, a través de unos gestos ritualizados (discurso con fórmulas preestablecidas, expulsar y cerrar las puertas, *mixtio manum*, tomar las llaves...), del marco (la fortaleza, el palacio...) la posesión de la plenitud de derechos señoriales. Buen ejemplo de ello es la carta de toma de posesión de Cañete por los Fernández de Córdoba, en 1424.

La nobleza ejerce, además, una actividad de mecenazgo artístico-político con la fundación o mantenimiento de monasterios, la de capellanías o el ejercicio de un patronato a modo regio sobre las iglesias de su señorío.

3. Los elementos de poder político

Junto con los elementos de corte simbólico, la nobleza utiliza una serie de elementos políticos para afirmar o aumentar su poder. Entre éstos destacan: el disfrutar de la privanza del rey, de las mercedes reales, de la posesión de títulos, del ejercicio de cargos de gobierno en corte y a nivel local, el señorío y sus atribuciones políticas, el oficio militar y del ejército, la tomas de jurisdicción concejil y real, la vinculación alta/media y baja nobleza con oligarquías locales, el control político local derivado de los bandos y parcialidades, el concepto de frontera en el caso específicamente andaluz.

La alianza con la monarquía —sustentadora a la par que sustentada por la nobleza— hace que y desde los Trastámara el rey lleve a cabo una política de decidido apoyo a la nobleza, a través de la concesión de mercedes (cargos y dineros, títulos) y de privilegios. Así y en primer lugar, controlan los más altos cargos de la administración, llegándose incluso a situaciones de "patrimonialización" de los mismos; es, por ejemplo, el caso de los Fernández de Córdoba que ostentan el cargo de Alcaldes de los Donceles. Desde estos puestos, los nobles llevan a cabo una política de nepotismo cuidándose de que los cargos intermedios administrativo-militares estén literalmente copados por los de su casa. Esta preeminencia nobiliaria en el campo del gobierno se debe también, como apunta M. J. García Vera, a "la propia dinámica socio-económica de una monarquía que continúa inmersa en el sistema feudal"[10]. Los nobles se erigen en

---

[10] M. J. García Vera, "Clase dirigente en la Corona de Castilla", en "Nobleza Castellana en los siglos XIV-XV", *Historia 16*, vol. 18, 1993.

rectores del gobierno del reino, en señores territoriales y jurisdiccionales. El señorío y el ejercicio de poder que de él derivan constituyen el más importante elemento de poder de este estamento. Evidentemente, son los linajes de la alta nobleza los que acaparan los grandes señoríos; sólo algunos linajes de la nobleza media y baja poseen pequeños señoríos. Lo mismo sucede con los títulos, reservados a la primera.

3.1. El señorío. Ejercicio de la jurisdicción señorial

El régimen señorial es definido por García de Valdeavellano[11] como "organización económica, social y jurídica que deriva de la relación de dependencia personal y vinculación a la tierra de los habitantes de un dominio al señor de esta". El señorío jurisdiccional aparece con los Trastámara como una nueva forma de concesión regia de señorío encaminada a mantener el apoyo de la nobleza al rey y en la que los señores no son dueños de la tierra pero gozan de la jurisdicción ordinaria (menor) sobre sus habitantes y actividades y de parte de las facultades regias (mayor). Así, la jurisdicción no coincide forzosamente con el señorío territorial. El noble dispone del gobierno y de la administración fiscal y judicial de su señorío; su actuación sólo está sometida a la mayoría de justicia del rey, incluso a veces enajenada a favor del primero, como veremos. El señorío representa una forma de organización administrativa y/o territorial —en función del tipo de señorío— del reino. Es una pieza clave del mismo. En el caso específicamente andaluz —ámbito en el que actúan los linajes que utilizaremos a modo de ejemplo al final del trabajo— destaca el señorío jurisdiccional; en el caso gallego, el territorial. Andalucía tiene un alto grado de señorialización, muy superior (45% de su territorio en 1530) al resto de la corona (35% en 1530) a excepción de Galicia que, como ya sabemos, constituye un caso a parte de extrema señorialización[12].

Conviene considerar que la evolución del señorío en Andalucía consta de tres períodos: en 1281, el 25% de su territorio pertenecía a órdenes militares y señoríos eclesiásticos; con Alfonso X —auge de la repoblación y Reconquista— aumenta el porcentaje de señoríos (33%) y aparecen importantes linajes nobles como señores; con Enrique II, la extensión de los señoríos laicos era ya muy superior a la de órdenes y a los eclesiásticos.

---

[11] L. García de Valdeavellano, *Curso de historia de las instituciones españolas*, Madrid, 1973, p. 245.

[12] Datos sacados de M. A. Ladero, *Andalucía en torno a 1492*, Madrid, 1992, p. 103.

En 1530, representan el 45% del territorio cuando el realengo ocupa el 52% del mismo[13].

El señorío —sobre todo en Andalucía y en Extremadura— constituye un agente repoblador relevante que, como puede comprobarse en distintos casos, no disminuye las libertades jurídicas de sus habitantes. Recordemos, a este propósito, el papel de promoción social que tiene la frontera para la nobleza; casi todos los grandes linajes andaluces tienen su origen en linajes medios o bajo castellanos del siglo XIII que participan en la Reconquista. Deriva también de la función defensiva que está en el origen de la señorialización andaluza.

Tampoco podemos hablar de un tipo de señorío castellano puesto que, como señala E. Cabrera, el señorío representa "una gigantesca empresa extraordinariamente diversificada en sus contenidos"[14], máxime en la baja Edad Media. Los señoríos más relevantes son los de frontera o, en su defecto y para el conjunto del territorio, aquéllos que poseen una fortaleza (Manzanares el Real para los Mendoza) o una ciudad comercial (Medina del Campo, Santillana del Mar y los Mendoza). Más adelante, nos referiremos a las posesiones señoriales de los Fernández de Córdoba y de los Guzmán pero en cuanto a grado de señorialización podemos ver aquí el caso de Córdoba: el fenómeno fue algo anterior —situación en la frontera—; los señores más importantes son los Fernández de Córdoba en sus cuatro ramas (señores de Aguilar, alcalde de los Donceles, señores de Montemayor, señores de Baena y de Cabra); presenta un paradigma muy esclarecedor: el 55% del territorio de la frontera y de la campiña cordobesa (zona muy rica) está señorializado contra sólo el 25% en la sierra norte cordobesa[15].

El señorío —factor de consolidación de la nobleza— da también lugar a unos abusos derivados del ejercicio de las jurisdicciones, tales como usurpación de tierras y de la jurisdicción concejil.

En cuanto a ejercicio de poder señorial, éste se refiere a cuatro ámbitos en los que el señor actúa con total independencia e inmunidad respecto del rey. Tiene el poder militar (con ello mantiene tropas, castillos, hace requerimientos armados), el administrativo (designación de cargos del concejo), el fiscal y hacendístico (cobro de derechos, rentas y multas) y la capacidad judicial normativa (ejercicio de la justicia por encima de la concejil). Los nobles gozan de unas facultades de gobierno en sus señoríos que, salvando

---

[13] Véase nota 12, p. 102.

[14] *Ibid.*, p. 116.

[15] *Ibid.*, p. 109.

las distancias, se asemejan a las regalías —ámbitos de poder exclusivos de la monarquía—: tienen regalías de poder como convocar armas, levar determinados tributos, organizar y distribuir bienes vacantes, lotes y baldíos. Asimismo, disponen de unas regalías de origen feudoestamentales, como fundación de mercados y ferias, capacidad normativa...

C. Quintanilla Raso destaca que la organización interna del señorío descansa en el concejo; se puede así tipificar la relación entre señor y concejo, que se sitúa en dos esferas, relativas a nombramiento de oficiales y a capacidad normativa. La primera gira en torno a tres posibilidades: imposición de la decisión señorial (con lo que el señor nombra a los oficiales); dejación al concejo (con lo que, por avenencia o composición entre ambas partes, cada una elige algunos oficiales o bien el concejo tiene derecho a presentar al señor tres candidatos entre los que éste elige); acuerdo noble/concejo (con lo que el concejo propone un candidato aceptado por el señor). Algo semejante acontece con la capacidad normativa: impuesta por el señor es normativa señorial, concejil si predominan las ordenanzas concejiles, por fin, si existe acuerdo entre las partes, es consensuada.

3.2. Las tomas de jurisdicciones regia, concejil, municipal y eclesiástica

Esta toma de jurisdicciones no constituye un claro caso de abuso señorial sino más bien de enajenación de éstas a favor del mismo. Vemos cómo, el propio concepto de inmunidad del señorío frente a los oficiales regios y con exenciones fiscales, contribuye a mermar la jurisdicción regia pues crea una suerte de Estado dentro de la corona. La enajenación de la jurisdicción regia se hace por la propia corona, que cede algunos de sus monopolios y regalías al señor. Entre éstas contamos: "alcaicerías, tiendas del rey, almotacenía, carnicerías jabonerías o almonas, asientos de hornos y tahonas, tenerías, curtidurías, zapaterías; molinos, molinos de aceite, batanes, hornos, tintes, herrerías, mesones y ventas, alotas, bodegones y mancebías; derechos de venta preferente o en monopolio de determinados productos: caza y pesca; aprovechamiento de montes y pastos pertenecientes a la jurisdicción señorial; tributos y terrazgos por roturación; productos de recolección; derecho al uso de rastrojeras; salinas y comercio de la sal, minas; diezmos de cal, teja y ladrillo o de la labor del barro; capitaciones sobre judíos y mudéjares (Andalucía)"[16].

---

[16] *Ibid.*, p. 126.

Pero, a menudo, esta toma de jurisdicción se hace también por intervención del señor en el realengo en el que la nobleza llega a controlar todo el aparato de poder que manipula en función de sus intereses. Así, los cargos de gobierno y de administración del reino están en manos de la nobleza (adelantados, Concejo Real, tesoreros...) como lo están los de los municipios de realengo —por ejemplo, los Fernández de Córdoba son alcaldes entre cristianos y moros y alcalde mayor de Córdoba—. Lo mismo sucede con el ejercicio del poder militar que, por definición de las funciones del estamento nobilario, está en la nobleza. Los ejércitos privados nobles constituyen las huestes que acuden al llamamiento regio; dichos ejércitos están formados por vasallos de los señores. Los nobles controlan las tenencias de castillos y fortalezas —defensa del reino— lo que aumenta su poder, incluso a veces contra el monarca en caso de conflicto civil. La nobleza forma parte de la privanza del rey, ejerce entonces una presión sobre el mismo para aumentar sus posesiones; a menudo, al margen de cargos políticos del gobierno central ejercen la función de delegación, representación o embajada del rey —es el caso de don Pedro Fernández de Córdoba, que representa a Juan II en las negociaciones con el reino de Granada—. La consecución de privilegios, mercedes y títulos se origina también según el mismo modelo: agradecimiento por los servicios prestados al rey. Sabemos que, en realidad, es una suerte de trueque o contrato mediante el cual la nobleza otorga apoyo a la realeza para recibir señoríos, cargos, acostamientos, lo que favorece la concentración de territorios, aumento del patrimonio de la nobleza; el rey —no lo olvidemos— es, en la teoría de poder de la época, el "façedor de nobles y cavalleros".

Los señores dominan también las ciudades de realengo a través de la alianza con la media y baja nobleza y las oligarquías urbanas que los apoyan y ocupan los cargos municipales. Volveremos más adelante sobre este fenómeno.

Si la toma de jurisdicción regia —por enajenación de la misma o por alianza política de tipo vertical con otras instancias de poder— representa un nuevo elemento de poder para la nobleza, también lo son las tomas de las jurisdicciones concejiles y eclesiásticas. Ya analizamos cómo se desarrolla la primera; en cuanto a la segunda, resulta de dos hechos: el control de los altos cargos eclesiásticos a través de la ocupación de los mismos (obispos, grandes abades..) por nobles y el control de las encomiendas de las órdenes militares, desde el siglo XV, mediante el nombramiento de sus miembros como encomendadores. A ello podemos añadir el ejercicio del patronato religioso en sus señoríos.

3.3. La vinculación alta con media y baja nobleza

Deriva fundamentalmente del concepto de solidaridad entre nobles. La alta nobleza tiene una serie de intereses locales más o menos conectados (no es el caso andaluz) con sus intereses generales en el reino. Para conseguir aumentar su poder, la alta nobleza se alía con la media y baja; del mismo modo —y reproduciendo idéntico esquema— estas últimas lo hacen con las oligarquías urbanas. Estos tres grupos son los que ejercen el poder en ámbitos que escapan a la jurisdicción y al control de la alta nobleza. Gracias a ello se va consolidando una nobleza media que accede, de forma preferente, a cargos de gobierno concejil y municipal. Desde éstos protegen y promueven el poder nobilario. Su patrimonio es pequeño aunque dinámico porque está relacionado con las actividades mercantiles. Como la aristocracia urbana, reciben a menudo rentas y soldadas de la alta nobleza.

3.4. Bandos, parcialidades y confederaciones

Representa un modo de actuación de la nobleza, ligada a la vinculación entre miembros nobles y oligarquías urbanas. Se trata, por tanto, de una solidaridad de tipo vertical destinada a mantener el control político local así como esconder conflictos y canalizar tensiones sociales e internas de los linajes. Fenómeno de carácter estructural, genera una serie de desórdenes, sobre todo en el mundo urbano; por extrapolación de estos conflictos se ven también afectados las campiñas y restantes territorios de señorío o de realengo. C. Quintanilla Raso[17] opina —al igual que E. Mitre[18]— que desestabilizan la vida económica general del reino; en el caso

---

[17] C. Quintanilla Raso, "Les confédérations de nobles et les 'bandos' dans le royaume de Castille au Bas Moyen-Age. L'exemple de Cordoue", *Journal of medieval history*, 1990, pp. 165-172; *ib.*, "Estructura y función de los bandos nobiliarios en Córdoba a fines de la Edad Media", en *Bandos et querelles dynastiques en Espagne à la fin du Moyen-Age*, París, 1991, pp. 157-182; *ib.*, "La nobleza en la historia política castellana en la segunda mitad el siglo XV. Bases de poder y pautas de comportamiento", en *Congresso internacional Bartolomeu Dias e sua epoca*, Oporto, 1989, vol. 1, pp. 181-200; *ib.*, "El dominio de las ciudades por la nobleza. El caso de Córdoba en la segunda mitad del siglo XV", en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1987, vol. 3, pp. 109-123.

[18] E. Mitre Fernández, *Evolución de la nobleza castelllana bajo Enrique III (1396-1406)*, Valladolid, 1968; *ib.*, "Córdoba y su campiña. Una comarca fronteriza al comenzar el siglo XV", *Cuadernos de estudios medievales*, Granada, 1973.

andaluz y en el reino en general, pensamos que, sobre todo, contribuían a perturbar el orden público y a crear un clima de terror entre la población. La existencia de estos bandos y parcialidades, las luchas que generan constituyen, no obstante, un nuevo elemento de sostén de poder de la nobleza, de aumento de la cohesión interna de los linajes —exteriorización de querella internas, actividad guerrera ofrecida a los jóvenes, incluso ocupación para los segundones apartados de la vida política por el mayorazgo— pese a su carácter agresivo y violento.

El bando está encabezado por un alto noble; congrega, a nivel local, por medio de ligas y confederaciones a distintos linajes urbanos, familias y clientelas. Algunas de estas ligas nuclean a esos grandes linajes, por ejemplo, en caso de guerra civil —oposición rey/sectores nobiliarios—. La Farsa de Ávila de 1465 fue protagonizada por la confederación partidaria del infante don Alfonso. Los bajos sectores nobles y las oligarquías urbanas se unen a la alta nobleza en torno a unos objetivos políticos y económicos pragmáticos y de carácter inmediato: aumentar el poder y el control de la ciudad frente a otros linajes, a la par que acrecentar sus riquezas. Son, por tanto, ligas de corta duración aunque algunas, renovadas, se mantengan a lo largo de varias generaciones. Los bandos se enfrentan entre sí en conflictos armados; la arquitectura de la ciudad, su configuración es definida y testigo de estas luchas; recordemos el caso de las torres levantadas por las familias nobles, base de sus hombres y mercenarios. En última instancia, los bandos intentan controlar todos los mecanismos de la vida pública urbana. La nobleza aparece aquí como elemento perturbador de la misma, que deteriora el orden y afecta a todos los ciudadanos.

En el caso andaluz, hubo bandos fijos como, por ejemplo, en Jaén en torno a determinadas familias; en el resto, se dieron más bien parcialidades, es decir alianzas de carácter más circunstancial y localista. En Sevilla, los Guzmán estaban enfrentados a los Ponce de León, condes de Arcos. M. C. Quintanilla Raso, E. Mitre y otros han estudiado los bandos en Córdoba; vemos cómo estas luchas de bando constituyen también apéndices locales de los conflictos del reino. Así, entre 1464 y 1468, los Fernández de Córdoba apoyan al infante Alfonso frente a los condes de Cabra, del bando enriqueño. Entre 1468 y 1474, los condes de Cabra son isabelinos mientras que los señores de Aguilar favorecen primero al conde de Villena, luego a Isabel la Católica. Los Reyes Católicos controlan y ponen fin a este fenómeno de bandos; hasta entonces, la monarquía reaccionó de dos formas: desplazarse personalmente a estas ciudades exigiendo la firma de treguas y acuerdos, así como el reintegro de los territorios tomados, nombrar corregidores, representantes del poder regio y garantes de la

paz. Por último, estas luchas no tienen un carácter revolucionario ni antimonárquico; no se trata de cambiar el orden establecido —entre otras cosas porque éste es particularmente favorable a la nobleza— sino que, simplemente, los linajes otorgan su apoyo a uno u otro bando en función de sus propios intereses.

La nobleza dispone de una serie de elementos muy variados de poder de índole política pero establecidos en torno a cuatro puntos: la alianza con el rey y con los diferentes estratos nobiliarios, el señorío, la función gubernativa y militar y los bandos. Cada uno de estos cuatro puntos enlaza, de algún modo, con la caracterización y función social del mismo estamento noble, les permite controlar todas las esferas de poder del reino. Del mismo modo, dispone de unos elementos de poder económico.

4. Los elementos económicos de poder

La riqueza constituye uno de los fundamentos del poder de la nobleza; es, a su vez, un elemento que define su estamento pues poder y riqueza están unidos. En la Baja Edad Media, el término de riqueza o poder económico se asimila, sobre todo, a las posesiones de bienes raíces y las rentas; la nobleza castellana participa, en menor medida que la europea, en la riqueza mercantil y comercial. Por demás, ésta no genera tanto poder político; las actividades comerciales de la nobleza castellana se limitan a la agricultura —comercialización de excedentes—, ganadería (control de la Mesta) y la pesca. La mayor parte de su riqueza proviene de las rentas generadas por sus posesiones, por libranza real o a cargo del rey. En primer lugar, analizaremos la diversificación de las rentas señoriales; después, nos acercaremos a las rentas originadas por enajenación de las fiscalidades real, concejil y eclesiástica; por fin, intentaremos distinguir niveles de rentas y gastos.

4.1. Diversificación de las rentas señoriales

Las rentas señoriales, es decir, las derivadas de la posesión de señoríos territoriales y/o jurisdiccionales, varían en función de éstos. Desde aproximadamente el siglo XV, apreciamos la voluntad de los señores por diversificar —en consecuencia, aumentar— dichas rentas. Así, podemos hablar de rentas antiguas y rentas nuevas —adaptadas a los cambios económicos, más dirigidas a actividades comerciales— sobre las que volveremos más adelante. Las primeras son rentas del ejercicio señorial como

las correspondientes a la facultad de gobierno y administración (arrendamiento de oficios, almotacenazgos, pesos y medidas), las procedentes del ejercicio de la justicia (pago de multas y penas, aventuras, mostrencos...), las que derivan del reconocimiento señorial (servicios y pedidos, martiniegas, yantares, empréstitos...). Son también rentas sobre "el tráfico y compraventa de bienes muebles y semovientes"[19] como alcalbalas, portazgos, montazgos, derechos sobre ferias... Cobran, además, unas rentas correspondientes a la explotación de sus propiedades. En 1509, por ejemplo, éstas generaron 10-11 millones de maravedíes para los Guzmán y unos 15 millones para los Fernández de Córdoba, lo que representa cantidades ingentes.

4.2. Toma sobre las rentas reales, concejiles y eclesiásticas

Son mucho más importantes cuantitativamente que las señoriales. Las rentas tomadas sobre las regias son, a menudo, concedidas como merced o privilegio de carácter vitalicio o perpetuo por el propio monarca. Podemos distinguir tres grupos: 1) las tomas ilegales de rentas jurisdiccionales dentro del ámbito del señorío, como alcabalas, aduanas, tercias reales y derechos anejos, 2) el otorgamiento de mercedes regias sobre rentas reales percibidas en el señorío, cobradas en dinero —un tanto por ciento de la cantidad total recaudada o incluso la totalidad de la misma—, situadas —concesión anual— o por juro de heredad, 3) las pagas y llevas sobre rentas reales para mantener las guarniciones... Estas últimas son los ingresos por libranza real en forma de sueldo por desempeño de cargos, acostamientos... Pueden también constituir una merced real o asignación monetaria por concesión regia y en agradecimiento de servicios prestados; así, por ejemplo, sobre los casi 316 millones de maravedíes ingresados por la monarquía en 1504, casi 223 están destinados a gastos de situados, acostamiento, prometidos y suspensiones. Entre estos gastos, casi 107 millones están destinados a guardas reales, artillería, acostamiento de vasallos y tenencia de fortalezas[20]. Del mismo modo, los nobles perciben unas rentas sobre la fiscalidad eclesiástica; cobran parte del diezmo en avenencia o concierto con la Iglesia. Gestionan igualmente parte del patrimonio eclesiástico al ocupar altos cargos religiosos.

---

[19] Véase nota 12 para una caracterización más exhaustiva, p. 127.

[20] Datos extraídos de M. A. Ladero, "Fiscalidad regia y génesis del Estado en la corona de Castilla (1252-1504)", en *Espacio, tiempo y forma*, III, 1991, pp. 95-135.

La fiscalidad concejil suele ser desplazada y tomada de forma más o menos autorizada por los señores; ello sucede incluso en el realengo, donde la nobleza toma las rentas municipales gracias al ejercicio de cargos administrativos que le permiten, por ejemplo, controlar el reparto del encabezamiento de pechos o servicios extraordinarios. Se apropian, en general, de las rentas del concejo y de sus bienes.

4.3. Niveles de renta y gastos

Es difícil establecer y conocer con exactitud los niveles de renta de toda la nobleza; nos es posible, en cambio, respecto de la alta nobleza. De este modo, podemos establecer diferentes niveles de rentas para fines del XV:

— 60.000 ducados, unos 22 millones de maravedíes obtienen los condes de Benavente, de Cabra y de Feria,
— 50.000 ducados, unos 20 millones, para los Guzmán. Estos son niveles de renta para la alta nobleza. Pensamos que las situaciones son más dispares y diversificadas en el caso de nobleza media y baja, existiendo, sin duda, una notable diferencia de cantidades.

Aunque en torno al 80% de las rentas nobiliarias esté destinada a gastos —como señala M. C. Gerbet[21]— no tenemos ningún caso de ruina de un linaje. Las rentas nobiliarias son, en conjunto, solventes.

Podemos establecer cinco tipos de gastos: consumo doméstico, alimentación, adorno, sueldos del personal; los gastos en reparación y mantenimiento de la casa solar y otros edificios (molinos, hornos) señoriales; los gastos militares (acostamientos, armas, sueldos...); los gastos rentables como compra de tierras para aumentar el patrimonio; inversiones no rentables como actividades de mecenazgo...

En cuanto a técnicas de gestión, la organización de la hacienda nobiliaria es muy semejante a la regia. Existen, así, dos oficiales: el recaudador mayor —jefe de la hacienda, agente central— y el mayordomo o agente local en cada villa o señorío. Este ejerce, además, funciones administrativas y políticas como representación del señor en el concejo. Le siguen diversos oficiales como tesoreros, camareros... cuyos nombres y cometidos

---

[21] M. C. Gerbet, *La nobleza en la Corona de Castilla. Sus estructuras sociales en Extremadura*, Cáceres, 1989.

son parecidos a los de la organización hacendística real. Los señores arriendan también sus impuestos. En conjunto, el modelo de gestión global de los señoríos se hace a imitación y, a veces, como parte del territorial.

5. Modelos prácticos

5.1. Córdoba y su ámbito: señorialización

Desde el momento en que Fernando III recoge los primeros grandes éxitos de la Reconquista en Andalucía, Córdoba y su campiña se convierten en centro de interés para la promoción de la nobleza castellana[22]. La monarquía lleva a cabo una política de concesión de mercedes sobre estos territorios, con un doble fin: asegurarse la fidelidad y encumbrar a algunos nobles a través de la concesión de señoríos y mantener el control sobre una zona fronteriza. El reino castellano carece, en efecto, de medios administrativos y militares de carácter central para ello. La zona se va configurando, desde la plena Edad Media, en torno a tres aspectos definitorios: los repartimientos otorgados a nobles y a las ciudades, la "extrema vitalidad"[23] de los municipios —en particular, el cordobés—, el carácter derivado de la cercanía a la línea de frontera.

La campiña cordobesa, bajo la influencia de la propia ciudad, pasa —a partir del siglo XIV y por iniciativa regia— a ser disputada por la nobleza en virtud de los nombramientos reales sobre tenencias. A finales del siglo XIV, el proceso de señorialización de la campiña llega a su término; la mayoría de los grandes municipios de toda la zona, incluido Córdoba, han perdido su autonomía. Los nobles se erigen en rectores de la región; es, por ejemplo, el caso de los Fernández de Córdoba y de otros linajes medios como los Carrillo o los Sotomayor, que actúan en la ciudad logrando los cargos municipales y concejiles.

E. Mitre distingue, para este período, cuatro categorías de población, en función de su grado de independencia: los "núcleos sometidos al firme poder señorial", aquéllos donde la tenencia del castillo pertenece a un noble, núcleos presionados por una señorialización en aumento (Córdoba) y, por fin, los que dependen de Córdoba o de la autoridad regia. Estos últimos, los menos, acaban siendo dominados por la nobleza. Este proceso

---

[22] Véase E. Mitre, nota 18.

[23] *Ibid*.

responde también a las prerrogativas de los ricos hombres: amparándose en el carácter fronterizo de la zona, arguyen la necesidad de que estas villas pasen a ser señoriales para su mejor defensa y protección. Se trata, por el contrario, de un simple pretexto para incrementar sus territorios y rentas.

Ya en el siglo XV, Córdoba y su campiña están bajo el completo dominio señorial de forma más o menos encubierta —como lo demuestran la política de mercedes regias, la cada vez mayor intromisión de estas oligarquías en puestos de la administración municipal y militar y en el espectacular incremento de posesiones nobles (casas y tierras) en las poblaciones de mayor relevancia—.

Fuenteovejuna: ¿revuelta popular o rebelión promovida?

Podemos ahora considerar el espectacular y polémico caso de la rebelión de Fuenteovejuna como ejemplo de esta "vitalidad de los municipios" y del proceso de señorialización[24].

Siguiendo la opinión de E. Cabrera y A. Moros[25], pensamos que presenta el carácter de revuelta popular antiseñorial (emanada del pueblo y del municipio contra su señor, el comendador de la villa y maestre de la Orden de Calatrava) pero también de una "revuelta inducida" en la que intervienen tres instancias de poder exteriores a la villa: el propio concejo y el cabildo catedralicio cordobeses y el señor de Aguilar. La revuelta antiseñorial se enmarca dentro de un antiguo sentimiento de rechazo al dominio señorial de Fuenteovejuna, antaño perteneciente al realengo. En efecto, la villa ya expresó contra los Sotomayor y los Girón —aunque con menos virulencia y también por vía legal— sus reticencias a tener un señor. No obstante, el odio unánime contra el maestre de Calatrava, el carácter violento y cruel del suceso así como la indecisión de la villa sobre su destino posterior en cuanto a jurisdicciones, se asemejan antes bien a factores, más cercanos al motín, que intervienen en una protesta de tipo puntual centrada contra un personaje concreto. Ello recuerda, asimismo, las sublevaciones del campesinado francés (las *jacqueries*) de la misma época.

---

[24] J. Valdeón, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1976 constituye una útil obra de consulta.

[25] E. Cabrera y A. Moros, *Fuentovejuna: la violencia antiseñorial en el siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1991.

Aunque Fuenteovejuna, como otras ciudades del norte de Córdoba, desee recuperar el estatuto de villa, resulta obvio —a la luz de las consecuencias de la revuelta— que la ciudad actúa como motor de la misma. Esta intromisión se encuadra en el marco del proceso de señorialización general de Córdoba y su campiña, así como en el encuadre de la rivalidad entre aquélla y la nobleza por el control de la zona —fenómeno, por demás, en consonancia con el descontento y las convulsiones que agitan al reino castellano en este período—. La ciudad, que conocía la conjura contra el maestre, no sólo incitó a la villa sino que, con toda seguridad, llegó a financiar la revuelta. De este modo, muerto el comendador, Fuenteovejuna pasa a la jurisdicción cordobesa. Sólo así podemos comprender la rapidez y la firmeza con las que actuó el concejo de Córdoba —en la noche del 22 al 23 de abril de 1476, el comendador es muerto y la villa acepta, el día 30, la autoridad cordobesa—. La ciudad apoyó también la rebelión para proteger y aumentar sus intereses económicos; Fuenteovejuna representa un extenso y rico territorio, clave en las rutas comerciales del alfoz cordobés.

E. Cabrera y A. Moros señalan, a su vez, la posible ayuda económica prestada a la villa por los judeoconversos. En cuanto al cabildo catedralicio, su intervención indirecta se fundamentó en dos hechos: la excomunión anterior del comendador y la apropiación, por parte de éste, de las rentas decimales de la villa. El cabildo brindó apoyo y justificación moral a los rebeldes: tras la muerte de Fernán Gómez recuperó sus propiedades.

Del mismo modo, fueron intereses particulares los que motivaron la intervención del señor de Aguilar. Formó el proyecto de tomar la villa de Fuenteovejuna bajo su jurisdicción, con lo que entró en rivalidad con el maestre y el conde de Cabra.

Al fin, la ciudad de Córdoba, anticipándose a sus rivales, usurpó la jurisdicción de la villa; la situación no se legaliza antes del año 1513 pues a la rebelión siguen largos años de pleitos en los que la Orden de Calatrava y Córdoba intentan hacer valer sus derechos sobre Fuenteovejuna.

5.2. Formación y consolidación de un linaje: los Fernández de Córdoba y el caso de don Pedro Fernández de Córdoba (1441-1455)

Contexto histórico

La actuación de don Pedro al frente del linaje de los Fernández de Córdoba se desarrolla entre 1441 y 1455. Este breve período cubre los

reinados de Juan II y de Enrique IV. Epoca de debilitamiento de la monarquía, se traduce en momento de auge para la nobleza castellana; ello se debe a la propia política trastamarista de alianza ("mercedes enriqueñas") y al fortalecimiento del estamento nobiliario al calor de la minoría de Juan II y de los conflictos dinásticos (guerra con los infantes de Aragón). También en el marco de las luchas de bando, la nobleza se convierte en auténtico árbitro de la vida política del reino. La llegada al trono, en 1474, de Isabel I pondrá fin a este período de agitaciones y luchas latentes entre grandes nobles desde la victoria de los Trastámara en 1369.

El reinado de Juan II (1496-1454)

El compromiso de Caspe de 1412 terminó con la eficaz regencia de don Fernando de Antequera; ésta supuso un período de tranquilidad para el reino y, sobre todo, para la nobleza. Entre 1414 y 1419, los nobles castellanos, enfrentados en querellas internas, protagonizan continuos disturbios que hacen que sea proclamada, en 1419, la mayoría de edad de Juan II. El monarca entregó el poder a su condestable, don Álvaro de Luna; este controvertido personaje suscitó una fuerte oposición por parte de algunos sectores de la nobleza que, ante las reivindicaciones dinásticas de los infantes de Aragón, se escinde entre partidarios de los mismos y del rey. Entre 1437 y 1439, tras varios destierros del condestable, se suceden unos graves enfrentamientos que acaban en la batalla de Olmedo (1445), en la que don Álvaro vence a la nobleza del partido aragonista. Ello no fue suficiente para evitar su definitiva caída, en 1453. Estas luchas de bando provocaron, a su vez, una crisis de credibilidad de la monarquía así como graves conflictos sociales.

El reinado de Enrique IV

La débil figura del monarca careció de la fuerza necesaria para imponerse sobre la nobleza; por ello, los nobles —aprovechando un nuevo momento de debilidad del poder regio— consiguieron erigirse en dueños del reino. Si el reinado de Juan II se vio marcado por esta debilidad —la enajenación del poder y del patrimonio real en favor de los bandos y confederaciones nobiliarias—, el de Enrique IV representa el clímax de este fenómeno. Apodado el Impotente, su escandalosa vida privada, su debilidad y su torpeza políticas fueron causa y pretexto para crear un clima de animadversíon entre los nobles. Así, en la llamada "farsa de Ávila" (1465),

algunos nobles alfonsinos —tras la revocación de la sentencia de Medina del Campo (acuerdo regio con los mismos)— deponen simbólicamente al rey y proclaman en su lugar al infante don Alfonso. Por supuesto, los nobles no están movidos —aunque así lo legitimen— por la voluntad de salvar al reino sino simplemente por sus propios intereses. Castilla se encuentra inmersa en una guerra civil: la nobleza se divide en dos facciones y comienza una serie de enfrentamientos que no finalizan con la segunda batalla de Olmedo (1467) sino con la guerra de sucesión de 1474 y la victoria de Isabel I.

La actuación política respecto del apoyo a Juan II es bastante clara: los Fernández de Córdoba se hacen defensores de su causa. Sin embargo, en lo que a Isabel se refiere nos encontramos primero con una oposición del linaje que posteriormente se alista en el partido isabelino.

La formación del linaje y del señorío de Aguilar

El período de gobierno al frente del linaje de don Pedro Fernández de Córdoba (1441-1455) representa —junto con el de su hijo don Alfonso (IV)— uno de los momentos de máximo poder de esta familia en el ámbito de la alta nobleza andaluza y del reino castellano.

Origen del linaje

La formación del linaje puede ser considerada como "estereotipo" de casi toda la nobleza andaluza. Esta no es de nuevo cuño —"nobleza nueva", siguiendo la terminología acuñada por Moxó— sino que resulta de dos factores: el aprovechamiento, por buena parte de la nobleza media castellano-leonesa de los siglos XII-XIII de su participación en la Reconquista y repoblación para su promoción social y la política de donaciones regias a estas familias en territorio andaluz. De este modo, los Fernández de Córdoba resultan de la unión de dos linajes, los Témez y los Muñoz —que, gracias a la repoblación, consiguen ascender a niveles nobiliarios más altos—. Nuño Fernández de Témez participa con Fernando II en la Reconquista y recibe por ello tierras en Baeza, Ubeda y Sevilla. Al mismo tiempo, el linaje empieza a estar ligado a la ciudad de Córdoba, en la que Nuño ostenta cargos importantes. Ferrán Nuñez obtiene heredades en la propia villa, se afinca en Córdoba y acaba uniéndose con los Muñoz.

Así, su hijo Alfonso Fernández de Córdoba será el primero en usar este *cognomen* autorizado por el rey pues su antecesores participaron en la

toma de esta ciudad. Esta vinculación no es sólo simbólica: los Fernández de Córdoba poseen ya varias colaciones en la misma y heredades de los alrededores; ejercen, además, a lo largo del siglo XIV y del XV, varios puestos de gobierno (alguaciles, alcalde de moros y cristianos...). Su dominio político sobre Córdoba es tangible y real. Córdoba se convierte, entonces —como la mayoría de las ciudades andaluzas y castellanas desde fines del XIV—, en apéndice y marco de los conflictos políticos del reino y de las luchas nobiliarias.

El señorío de Aguilar

La casa de Aguilar aparece tras la escisión del linaje de los Fernández de Córdoba en cuatro ramas, como la casa central del linaje o rama más relevante. Esta fundación se hizo por donación de Enrique II en 1370 a don Gonzalo Fernández de Córdoba (1343-1384), bisabuelo de don Pedro que obtuvo, además, la alcaldía de Alcalá la Real, el señorío de Priego y el cargo de alguacil mayor y alcalde de moros y cristianos de Córdoba, así como otros territorios.

El señorío de Aguilar de la Frontera representa un caso típico de reversión de señoríos a la monarquía tras extinción biológica del linaje anterior y de su transmisión a un nuevo linaje que aumenta así su poder. A la muerte sin descendencia del último señor de Aguilar, Enrique II lo recupera y se lo dona a los Fernández de Córdoba. Don Gonzalo consigue también que los títulos de alcaldes se puedan transmitir por herencia, es decir que permanezcan ligados a la rama primogénita del linaje, los señores de Aguilar.

Entre 1327 y 1384, los Fernández de Córdoba se dividieron en cuatro ramas: señores de Aguilar, señores de Montemayor (1323), alcaldes de los Donceles (1343) y señores de Baena y de Cabra (1384). En cuanto al patrimonio de los señores de Aguilar, destaca su amplitud y su variedad: "Aguilar, Montilla, Montalbán, Monturque, Cañete, Priego, Carcabuey, Puente Genil, Castillo Aznur y Santa Cruz"[26].

Don Pedro Fernández de Córdoba, señor de Aguilar

Don Pedro Fernández de Córdoba, señor de Aguilar, fue uno de los

---

[26] Véase M. C. Quintanilla Raso, "Estructuras sociales y familiares y papel político de la nobleza cordobesa (siglos XIV y XV)", *En la España medieval*, III, 1982.

personajes más relevantes del linaje. Su actuación como miembro rector del mismo, "pariente mayor" y heredero del mayorazgo podría ser considerada, salvando las distancias, como modelo de comportamiento de otros linajes de la alta nobleza andaluza y castellana.

Don Pedro obtuvo el mayorazgo a la muerte de su tío Alfonso, fallecido sin descendencia; podemos aquí mencionar los acuerdos a los que llegaron con su padre primero y luego con él. La querella sucesoria, hecho común en los linajes, se origina a la muerte de su abuelo; incumpliendo el derecho sucesorio prefijado, éste estableció el mayorazgo en uno de sus nietos, Alfonso, en detrimento de don Alfonso de Montemayor a quien, por ser hijo del primogénito, le correspondía. A cambio de su renuncia al título de la casa de Aguilar, recibe unas tierras y el pago regular de unas sumas en concepto de compensación.

Seguiremos el esquema hecho por M. C. Quintanilla Raso en su estudio sobre el señorío de Aguilar[27].

En cuanto a su actuación política (reinos de Juan II y Enrique IV), ya hemos descrito el marco en la que ésta se desarrolla. Sabemos que su relación con el primer monarca fue buena; éste le consideraba como eficaz colaborador puesto que le otorga, en 1442, la facultad para formar parte del Concejo Real —es decir que don Pedro está en los órganos administrativos de gobierno y que pertenece a la privanza del rey—. Partidario del condestable, tuvo que salir de Córdoba cuando ésta fue tomada por el infante aragonés; fiel defensor de Enrique IV, es tratado como un personaje importante en la política del reino. En este sentido se explican las altas asignaciones otorgadas por la corona. Debemos suponer que su fama fue muy grande (aparece en las crónicas del momento...).

Destaca también su intervención en el concejo de Córdoba, convertida en escenario de luchas de bandos entre don Pedro y el mariscal de Castilla, conde de Cabra. A través de la monarquía fortalece y aumenta su posición en la ciudad: es nombrado, por ejemplo y pese a la oposición del concejo, regidor del mismo. Don Pedro, además del control del concejo, domina algunas villas y fortalezas del término (Hornachuelas y Castro del Río); éstas le fueron donadas por el rey en detrimento del concejo. En 1451 arrebata a los Alcaldes de los Donceles, tras concesión regia, el título de Alcalde Mayor de Córdoba —este cargo se convierte en hereditario por merced regia (1452)—. Su enfrentamiento con el mariscal de Castilla y don Alfonso de Montemayor provoca continuos disturbios en la ciudad;

---

[27] Véase M. C. Quintanilla Raso, *Nobleza y señoríos en el reino de Córdoba: la Casa de Aguilar (s. XIV-XV)*, Córdoba, 1979, pp. 89-104.

una primera confederación (coalición entre nobles de carácter defensivo), de 1452, incluye la boda de su hija Leonor con el hijo del alcalde de los Donceles; un segundo acuerdo se firma en 1454 pero no fue suficiente para detener las luchas entre los dos bandos. En resumen, su actuación se centra en controlar los cargos importantes concejiles y en las luchas de bando que se dan por primera vez en este linaje.

Su participación en la frontera se traduce en su actuación como delegado del rey en relación con el reino de Granada y en defensor de las plazas fuertes. Así, en los acuerdos de 1449 con el reino nazarí, don Pedro aparece como intermediario del rey; lo mismo sucede con la paz temporal posterior. En lo que a actuación militar se refiere, se esfuerza por mantener las villas y fortalezas que están bajo su encomienda (Priego, Alcalá la Real, Teba).

Tuvo especial preocupación por incrementar el patrimonio del linaje, que deja en mayorazgo. Por primera, vez la familia tiene una verdadera política de incremento patrimonial —es decir, que al margen de las donaciones regias, intenta obtener el mayor número de propiedades territoriales por medio de compras, intercambios o simplemente apropiaciones indebidas—. Se trata de extender al máximo su señorío, siguiendo un ámbito geográfico en general situado en torno a la casa solar o al núcleo patrimonial del linaje. Esta política es seguida por la mayoría de las familias nobles del reino. A su muerte, le sucede su primogénito don Alfonso (IV, 1455-1501) cuya actuación fue mucho más brillante y provechosa para la familia que la de su padre, si bien mantuvo las mismas características.

RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO Y SU MADRE

ADELINE RUCQUOI
(Centre de Recherches Historiques - CNRS)

Cuando tenía más de sesenta años, Rodrigo Sánchez de Arévalo, obispo de Zamora y futuro prelado de Palencia, a la sazón alcaide del Castel Sant'Angelo de Roma y referendario del Papa, echó mano de sus recuerdos de infancia y juventud en Castilla en el prólogo de un libro que dedicó al Papa Pablo II: el *Speculum vitae humanae*. La obra conoció inmediatamente un gran éxito y, entre 1468 y 1500, fue editada once veces mientras que era traducida al alemán, al francés y al castellano. El tono autobiográfico que lo caracteriza hace del *Speculum* una obra particular dentro del género de los tratados moralizantes que, como los de vicios y virtudes, los manuales de confesión o las obras de crítica social, florecieron en la península ibérica a partir del siglo XIII. Más allá de las disertaciones acerca del mejor estado o del mejor oficio para el hombre y de la afirmación de la supremacía de los nobles sobre los viles, de la continencia sobre el matrimonio y del estado eclesiástico sobre el secular, el *Speculum* ofrece una valiosa información sobre la educación de un miembro del patriciado urbano castellano de principios del siglo XV. A ese respecto, el papel que Rodrigo Sánchez de Arévalo atribuye a su madre nos parece digno de un estudio detallado.

Los biógrafos de Rodrigo Sánchez de Arévalo mencionan que éste nació en Santa María la Real de Nieva (Segovia) y era hijo primogénito de Alfonso González de Sagrameña y de María Sánchez de Arévalo[1]. En el

[1] Rodrigo Sánchez de Arévalo ha dado lugar a numerosos estudios. Véase Teodoro Toni, "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470", *Anuario del Derecho Español*, XII, 1935;

prólogo del *Speculum*, Alfonso González está descrito como el "principal de aquella villa donde morava e era como cabeça de todo aquel pueblo", mientras que María Sánchez figura como la *pia mater*, "amadora de toda sanctidad e honestidad, e muy devota e codiciosa de la virtud".

Alfonso González de Sagrameña habría poblado en 1392, a petición de la reina Catalina de Lancaster, el santuario y la villa de Santa María la Real de Nieva en el lugar de la aparición y posterior descubrimiento de una imagen milagrosa de la Virgen, aunque su nombre no figura en los documentos de fundación de la villa por la reina en 1395 o en los de la entrega que hizo del santuario a los dominicos en febrero de 1399[2]. Sabemos que éstos comenzaron a edificar el monasterio en 1400 y que, en 1402, fray Vicente Ferrer ya predicó en él varios días. Ampliado en 1414, el convento, pese a un derrumbamiento ocurrido en 1425, fue terminado en 1432. La nueva villa —desgajada de Segovia en 1395— crecía mientras tanto, gracias a un privilegio del infante don Fernando de 1407 que eximía del pago de alcabalas, moneda forera, pechos y tributos y de prestación de hombres de armas a los hidalgos y labradores que fuesen a poblar la villa, hasta el número de doscientos vecinos; Santa María la Real de Nieva se caracterizó pronto por su producción de paños, trillos y objetos de alfarería[3].

Rodrigo Sánchez de Arévalo nació a principios del siglo XV (hacia 1404) y quedó huérfano de padre "siendo muy niño". Su madre, dice él, lo "puso a studiar", probablemente en el convento de los dominicos de la villa,

---

Teodoro Toni, *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470: su personalidad y actividades. El Tratado* De pace et bello, Madrid, 1941; Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la política* (ed. por Juan Beneyto Pérez), Madrid, CSIC, 1944; Antonio García y García, "Un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo: *De libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis*", *Salmanticensis*, 4, 1957, pp. 474-502; R. H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, 1958; Mario Penna, *Prosistas castellanos del siglo XV*, B.A.E., CXVI, Madrid, 1959, pp. LXX-XCIX; R. H. Trame, "La carrière d'un diplomate espagnol, Rodrigo Sánchez de Arévalo", *Rev. Hist. Dipl.*, 3, 1962; Florencio Marcos Rodríguez, "Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca", *RHCEE*, 2, 1971, pp. 375, 443-444, 467-469; J. M. Laboa, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo*, Madrid, 1973; José L. de Orellana y Unzué, *Partidos políticos en el primer Renacimiento (1300-1450)*, Madrid, 1976, pp. 452-459; Horacio Santiago Otero, *Manuscritos de autores medievales hispanos*, Madrid, C.S.I.C., 1987, pp. 29-31 y 165-170.

[2] Antonio Sánchez Sierra, *El monasterio de Santa María la Real de Nieva*, Segovia, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1983.

[3] *Ibid.*, pp. 23-33.

donde aprendió a leer y recibió nociones de lógica y filosofía[4]. Al cabo de estos primeros años, un consejo de familia se reunió para tratar del futuro del primogénito y vio enfrentarse dos opiniones. Los parientes masculinos del joven —no sabemos si pertenecían a la rama materna o paterna— le hicieron ver su deber como cabeza del linaje paterno: "¿Quien terna el renombre del linaje e de la casa? ¿Quien otrosi socorrera e se apiadara de la madre viuda e de las necessidades de los hermanos pupillos? En fin ¿quien sosterna los cargos e cuydados de la casa e de los familiares?". Acorde con esos consejos, Rodrigo debería haber gozado de una educación de caballero que incluyera tanto el ejercicio de las armas como el cuidado de los intereses familiares. Cerca de treinta años antes, el joven Pero Niño, hijo del señor de Cigales y sobrino de un regidor de Valladolid, había sido educado para ser un caballero y "mantener el estado" que le dejó su padre; su biógrafo cuenta que el ayo que le dieron cuando tenía diez años inició su tarea diciéndole: "El que ha de aprender y usar arte de caballería, no conviene despender luengo tiempo en escuela de letras; os cumple lo que ya de ello sabéis"[5].

En el caso de Rodrigo, sin embargo, la contienda entre su madre y sus parientes tuvo por único objeto la elección de la carrera universitaria que debía de seguir después de esos primeros años dedicados a la gramática, la lógica y la filosofía. Para hacer de él un miembro de la oligarquía local y para que pudiera defender los intereses familiares, los parientes masculinos le aconsejaron "que yo me diesse a las sciencias seculares e mundanas, las quales procuran honrras a los que la siguen e trahan grandes provechos e riquezas". El texto aclara más adelante que estas "sciencias seculares y mundanas" eran el Derecho civil y canónico. Deseosa, por su parte, que su hijo se "diesse a las sciencias spirituales" y considerando que muchos se dedicaban a "los studios mundanos e que las scuelas estavan llenas de artes seculares", María Sánchez de Arévalo luchó por que Rodrigo estudiara "la ley divina"; el *Speculum* relata que ella "gritava", "dezia con triste coraçon", "dolíase mucho" y hasta comparaba las "sciencias mundanales" con cisternas derribadas "que no pueden tener aguas dulces ni vivas".

Ante el empeño de la madre, los parientes intentaron mostrar que el estudio del Derecho tenía mucho en común con "la ley divina", sobre todo

---

[4] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Espejo de la vida humana*, Zaragoza, 1491, ed. facsimil Valencia, 1994.

[5] Gutierre Diez de Games, *El Victorial. Crónica de D. Pero Niño*, (ed. por Jorge Sanz), Madrid, Polifemo, 1989, p. 65.

el del "derecho natural, que no esta scripto mas enxerido en nuestros coraçones, e como lumbre del rostro divino senyalado sobre nos, cuyas reglas son no danyar a otro e dar a cada uno lo suyo, del qual derecho natural no esta apartado el derecho divino". El argumento parece haber sido eficaz y María Sánchez consintió en que su hijo fuera a Salamanca a estudiar Derecho, con su bendición y numerosos consejos: "que entre las reglas del derecho humano, no me olvidasse las del divino (...) que entonces seria yo bueno e muy sclarecido jurista si guardasse a Dios imortal sus derechos sin ensuziar su carrera (...) que me guardasse e apartasse el ánimo de aquellos studios que no contienen verdad mas deleytanse los hombres en ellos e mayormente los mancebos, por respecto de las fictiones e fabulas (...)"; pese a las cuatro décadas que le separaban de su estancia en Salamanca, Rodrigo recordaba todavía que, "como por una joya por memoria, segund ella dezia, me dexava para que pensasse dia e noche aquel dicho del propheta 'Bienaventurados los que sin manzilla en este pelegrinage andan en la ley del Señor'".

La influencia materna siguió ejerciéndose durante los diez años que Rodrigo dedicó al estudio del Derecho. "Recordandome de aquel savio mandamiento que dize 'No dexes la ley de tu madre'", según cuenta el propio Sánchez de Arévalo, se interesó también por el estudio de las Escrituras y de la filosofía moral. Las fechas de la estancia de Rodrigo Sánchez de Arévalo en Salamanca suelen fijarse entre 1420 y 1430; por entonces, Juan Alfonso de Benavente empezaba a regir la cátedra de vísperas de decretos, Juan Rodríguez de San Isidro era catedrático de prima de decretos, Juan González de Sevilla y Diego González de Noreña enseñaban leyes, Juan Alfonso de Segovia impartía las clases de Biblia y Alfonso de Madrigal *el Tostado* estudiaba artes antes de regir, a partir de 1431, la cátedra de filosofía moral[6].

Al cabo de sus diez años de estudio, Rodrigo recibió el grado de doctor y un nuevo pleito se entabló entre su madre y sus parientes, contienda que tuvo resonancia en el propio corazón del joven en la medida en que tenía que "escoger alguna manera de vivir". Los miembros de su linaje le instaron a que siguiera el ejemplo de sus antepasados, se dedicara a "los negocios seculares" y se casara. Pero María Sánchez de Arévalo volvió a intervenir en virtud del hecho de ser "aquella que no solamente me havia levado en sus entrañas, mas ahun me havia criado e traydo a este estamiento e, por este respecto, me amava mas" y también porque, "segun

---

[6] Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca*. II: *La universidad en el siglo de Oro*, Salamanca, 1970, pp. 236-241.

despues me recito, havia por mi derramado muchas lagrimas e havia fecho por mi algunos votos por traher me a su manera de vivir". Rodrigo había consultado con su madre la posibilidad de casarse; ésta, "como una leona raviosa, consejava me todo lo contrario, e ahun me dezia que me guardasse de caher en tan grave peligro e amonestava me lo piadosamente". La última intervención materna consistió en incitar a su hijo a que examinara todas las formas de vivir para escoger, finalmente, la mejor: "Consejava me que no deviesse yo escoger luego esta forma de vivir, mas que pusiesse a ella de una parte e a los parientes y amigos de otra, e hoyesse la disputa de ellos sobre todas las artes de la vida humana e maneras de vivir, començando del primer stado temporal; porque, miradas bien las falsas prosperidades de aquel estamiento e las verdaderas miserias esso mismo, en fin yo me passasse al stado spiritual, el qual tiene respecto al sobirano e buen fin, segund que ella desseava"[7].

Verdadero o inventado, este relato sirve de introducción a la obra, en la que Rodrigo Sánchez de Arévalo se propone pasar revista a todas las formas de vivir "temporales", con sus pros y sus contras y a las de la "vida spiritual" según el mismo esquema. En la dedicatoria preliminar ya había explicado que, teniendo en cuenta la diversidad de los hombres, de sus deseos y estudios y la diversidad de artes, oficios y maneras de vivir, quería ayudar a los demás a elegir el mejor modo de vida con verdadero conocimiento de causa.

El retrato que de María Sánchez de Arévalo hace su hijo es indudablemente tópico. Se inspira en primer lugar en un modelo bíblico a través del tema de la consagración del primogénito a Dios: Abel ofrecía los primeros corderos de su rebaño, fue mandado a Abraham que sacrificara a Isaac, en Egipto murieron los primogénitos. Pertenece, por otra parte, a los cánones de la literatura hagiográfica cuyo modelo se encuentra en el homenaje tributado por san Agustín a santa Mónica en los primeros libros de las *Confesiones*. Ejemplo de madre santa y viuda, Mónica también lloró mucho por su hijo y con todas sus fuerzas intentó atraerlo a su fe y a "su manera de vivir"; su recuerdo, ambiguo, marcó la vida del obispo de Hipona[8]. En el siglo XII, tanto el abad de Cluny, Pedro el Venerable, como san Bernardo o Guiberto de Nogent dejaron testimonio de lo que debían al amor de sus madres. Más cercano en el tiempo está el ejemplo del

---

[7] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Espejo de la vida humana*, Prólogo y Libro Primero, Cap. XII.

[8] Francine Culdaut, "Entre terre et ciel. Chrétiennes aux premiers siècles", en Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, París, Cerf, 1992, pp. 32-35.

filósofo Jean Gerson (1363-1429) que, con uno de sus hermanos, recordaba las cartas enviadas por su madre, Elisabeth la Chardenière, para que llevara una vida honesta y decente mientras estudiaba en París[9]. La madre del prelado hispano está aquí retratada como una de las santas madres que suscitaron o favorecieron la vocación de su hijo.

El retrato de María Sánchez de Arévalo ofrece también material para un estudio psicológico en la medida en que corresponde a otro arquetipo: aquél de la madre que quiere que su hijo sea sacerdote y, más aún quizás, no se case. En el capítulo XII del Libro Primero del *Speculum Humanae Vitae*, Rodrigo pone en boca de su madre la lista de los vicios y defectos femeninos y de los motivos por los cuales "el estado de la continencia" es superior al del matrimonio. Las mujeres martirizan a sus maridos, sus lenguas son malvadas, ellas mismas son malas y "con sus renzillas e contiendas quiebran la cabeça a sus maridos"; si ellas son pobres los arruinan, si no los dominan con sus riquezas, los afeminan y engañan —"Callo quantos engaños piensan contra sus maridos en el matrimonio, quantas fictiones e trahiciones, quantos partos postizos, quantas mitrosas leches, quantos fructos de simiente ajena"—; finalmente, al contrario del "cavallo, el asno, el can e los esclavos viles" que uno puede probar y examinar antes de la compra, "no hai ellection en la mujer, mas tal la tomamos qual nos cupiere en suerte". Y aunque Rodrigo apoye su argumento en san Agustín y Hugo de San Víctor —"E dende dize Hugo de Sancto Victore que el hombre savio e dado a letras no se deve casar, lo uno porque da empacho al studio de la sabiduria, lo otro porque no puede uno junctamente servir a sus libros e a su muger"—, termina su capítulo diciendo que, "assi oydas estas cosas de mi madre con grandes lloros, delibere un poquito de estar me sin casar".

Pero María Sánchez de Arévalo, en el *Speculum*, no es sólo la madre piadosa que lleva a su hijo por el camino de la religión o la madre posesiva que lo aparta de las demás mujeres. Su papel, en la obra, consiste en presentar los "daños", "travajos", "desventuras", "dificultades" y "peligros" de todas las maneras de vivir en el mundo. Cuando los parientes presentan al joven las ventajas de los diversos oficios, desde el de rey y noble hasta los de juez, regidor, consejero, abogado, labrador y los que pertenecen a las "artes mechanicas" o a las "artes mathematicas", la madre

---

[9] P. Glorieux, "La vie et les oeuvres de Jean Gerson", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XVIII, 1950-1951, p. 161, cit. por Nicole Beriou, "Femmes et prédicateurs. La transmission de la foi aux XIIe et XIIIe siècles", *La religion de ma mère*, *op. cit.*, p. 51.

interviene para mostrar el lado negativo de cada uno. La primera parte acaba así con una exhortación materna: "Vees ya, fijo mío carissimo, si lo que has oido contigo piensas e disputas haver te sido explicadas todas las maneras de vivir e todos los exercicios humanos e temporales en que se occupan los desseos diversos de los hombres; e no pienso que me engaño que el animo humano no tanto se farta en aquellas quanto es atormentado".

En ese momento, el libro está explícitamente atribuido a la madre: "Io, fijo mio, acabare ya este libro primero que te prometi de todas las artes e exercicios temporales de aquesta vida e de sus miserias e trabajos [...]. Ja, fijo, havemos tractado de todas las artes de vivir con las quales en esta vida passamos temporalmente, assi nobles como viles, magnificas e soezes, publicas e privadas, grandes e baxas [...]. Las quales cosas yo, fijo mio, desseo que tu consideres con diligencia, por las quales tu e los otros hombres claramente conoscereis que bueno o adverso contiene toda la vida temporal". El *Speculum Vitae Humanae* se convierte en un verdadero manual de educación que, pese a deberse a una pluma masculina, parece escrito por una madre para su hijo. Entre los manuales de educación redactados por mujeres, el llamado *Manual de Dhuoda*, escrito en el siglo IX por la mujer de Bernardo de Septimania, conde de la Marca Hispánica[10], es sin duda actualmente el más conocido pero ningún indicio permite pensar que lo fuera en la península en el siglo XV. En cambio, las diversas santas o madres de santos que figuran en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Vorágine y que fueron las primeras maestras de sus hijos formaban parte del conjunto de referencias comunes desde el siglo XIII. A finales de la Edad Media, además, con la difusión de las obras del ciclo artúrico en la península, debió constituir otro modelo la educación religiosa dada por su madre a Perceval antes de que saliera de su casa. La Virgen María, con su misión educadora, constituye aquí la referencia última. En el *Ars praedicandi* que redactó el 1397 en Bolonia, el portugués fray Alfonso d'Alprão notaba que la Virgen siempre había actuado como sabia ya que había puesto en práctica lo que distingue al sabio: escuchar con firme atención, guardar lo que sabe con interna retención y parir, o sea enseñar, con soberana devoción; al primer requisito corres-

---

[10] Dhuoda, *Manuel pour mon fils* (ed. por P. Riché), París, 1975 (Sources Chrétiennes n° 225); Pierre Riché, "L'éducation religieuse par les femmes dans le haut Moyen Age: le 'Manuel' de Dhuoda", *La religion de ma mère*, pp. 37-49.

pondían tres "escuelas" que eran las de "la maternidad visceral", "la asiduidad parental" y "el resplandor espiritual"[11].

No deja de ser cierto que el cambio de autoría que aparece al final del primer Libro, cuando María Sánchez de Arévalo se presenta como la autora de la obra, es ante todo un recurso literario que permite devolver a Rodrigo el protagonismo a la hora de hablar de la vida espiritual, ya que pone en boca de su madre: "que pues en esto libro me has oido fablar de los officios seculares e artes de la vida humana, yo te escuche en este otro libro e te oya discutir e disputar del stamiento spiritual. Ca a ti pertenece tractar de la vida spiritual". Se restablecen las categorías y, mientras pertenecía a la madre enseñar a su hijo los peligros de la vida mundana, al hombre de Iglesia pertenece hablar de lo espiritual. La figura materna desaparece y la segunda parte de la obra, que trata del clero secular y del regular, se termina con una nueva dedicatoria al Papa, "spejo e norma de toda la vida moral".

Numerosos son pues los tópicos que yacen detrás de lo que parecían ser las *Confesiones* del alcaide de Sant'Angelo y pueden llevar a considerar el retrato de María Sánchez de Arévalo como un simple artificio literario. Elaborado a partir de ejemplos bíblicos, patrísticos —el retrato de santa Mónica por san Agustín—, históricos —el *Manual de Dhuoda* quizás, las cartas recibidas por Gerson— y literarios —la madre de Perceval en la novela artúrica—, el personaje de la madre sirve además de recurso literario para crear un diálogo y para que la obra resulte más amena. El retrato puede entonces considerarse una licencia poética del autor, sin ningún fundamento real, un *exemplum* de madre perfecta o personaje ficticio que permite al autor expresar la contradicción.

De la verdadera María Sánchez de Arévalo no sabemos, de hecho, casi nada. Algunos historiadores, siguiendo una tradición que se remonta al siglo XVII, hacen de María Sánchez, que transmitió su apellido a su hijo mayor, la hija de Fernán Sánchez de Palazuelo y de la princesa Catalina de Hungría. Pero Fernán Sánchez, que fue embajador de Enrique III ante Tamorlán y tomó parte en 1402 en la batalla que perdió el sultán Bayaceto, no se pudo casar con una princesa húngara antes de esa fecha; ciertos autores zanjan el problema haciendo de María la hija habida de un primer matrimonio[12]. Los textos no hablan más de ella y, pese a la influencia que

---

[11] Albert G. Hauf, "El *Ars Praedicandi* de fr. Alfonso d'Alprãho, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península ibérica", *Archivum Franciscanum Historicum*, 72, 1979, pp. 233-329. El sabio se distingue: "*Audiendo firma attentione*", "*Custodiendo interna retentione*", "*Impartiendo superna vel firma devotione vel affectione*"; al

parece haber tenido sobre su hijo, los biógrafos de Sánchez de Arévalo no le han prestado gran atención. ¿En qué medida el retrato que hace de ella su hijo corresponde, pues, a la realidad o se aproxima a ella?

Me parece que, pese a la existencia de modelos que influyeron ciertamente en el autor, ni la situación ni el carácter de la madre aquí descritos son forzosamente irreales y que la figura femenina retratada por Sánchez de Arévalo tiene fundamentos históricos. Los últimos estudios realizados sobre la educación en la Edad Media han hecho desaparecer la imagen —forjada en el siglo XIX— de unas mujeres incultas e iletradas. No solamente fueron rescatados del olvido grandes nombres de la vida cultural, como Eloísa o Hildegarde de Bingen, Margarita Porete o Catalina de Siena, la pintora Teresa Díez y Teresa de Cartagena, sino que quedó definitivamente comprobado el papel de las mujeres en la educación primaria de sus hijos de ambos sexos; los abecedarios bordados o dibujados encontrados por los arqueólogos atestiguan que el aprendizaje de la lectura, amén del de la religión, estaba a cargo de las madres[13]. El tema iconográfico de Santa Ana educando a la Virgen se difundió a partir de finales del siglo XV, en particular después de la proclamación de su fiesta, el 26 de julio en 1481, por el Papa Sixto IV[14].

María Sánchez de Arévalo se destaca, sin embargo, del conjunto de mujeres que, según los documentos, educaron a sus hijos en la medida en que su papel no se limitó a los primeros años de aprendizaje de su hijo en

---

primer punto corresponde una *triplice schola* de "*visceralis maternitatis*", "*parentalis sedulitatis*" y "*spiritalis radietatis*" (pp. 276-277).

[12] Penna, *op. cit.*, pp. LXXI-LXXIV.

[13] Pierre Riché-Danièle Alexandre-Bidon, *L'enfance au Moyen Age*, París, Seuil-Bibliothèque Nationale de France, 1994.

[14] Ver en particular Derek Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; Albert Rabil & Margaret King, *Her Inmaculate Hand: Selected Works by and about the Women Humanists of Quattrocento Italy*, Binghamton, 1983; Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, 1984; K. M. Wilson, *Medieval Women Writers*, Manchester, 1984; *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, 1986; Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, London, Routledge, 1989; F. Bertini, F. Cardini *et alii*, *Medioevo al femminile*, Roma, Laterza, 1989; Michel Rouché & Jean Heuclin (ed.), *La femme au Moyen Age*, Maubeuge, 1990; Milagros Rivera, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Barcelona, Icaria, 1990; Adeline Rucquoi, *La mujer medieval*, Cuadernos de Historia 16, Nº 262, Madrid, 1991; Milagros Rivera, "Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea", *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Granada, Universidad, 1992, pp. 139-154; Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, París, Cerf, 1992.

el lenguaje, la lectura y la fe. Si bien fue ella quien lo "puso a studiar" gramática, lógica y filosofía, su papel de educadora no se ciñó a esos primeros años sino que abarcó toda la formación del joven hasta el momento de "escoger una manera de vivir"[15]. Rodrigo indica que ella conocía bien las carreras universitarias, sabía cuáles eran escogidas por la mayoría, qué materias "deleytaban" a los jóvenes y qué estudios quería que siguiera su hijo mayor. Aun en el caso de que se tratara aquí de un recurso literario[16], Rodrigo —poniendo en boca de su madre unos pensamientos o unos consejos que ella nunca diera— hacía que la situación pareciera verosímil y hasta familiar al lector. No olvidemos que, hacia 1460-1470, Teresa de Cartagena afirmaba en sus tratados haber estudiado en la universidad de Salamanca y que, en 1508, Luisa de Medrano enseñó en esa misma universidad[17].

El prólogo del *Speculum* pone también en evidencia las pautas de educación de un miembro de los linajes patricios que dominaban la vida política, social y económica de las ciudades castellanas del siglo XV. Tras la enseñanza primaria —o sea el aprendizaje de las artes liberales que, como dice el propio Rodrigo Sánchez de Arévalo "ser sciencias muy necessarias, ningun hombre de buen seso lo dubda, ni tu lo ignoras que, seyendo en niñez, te diste a ellas"[18]— no se oponen, en ningún momento, la vida activa al estudio o las armas a las letras. Como futuro jefe de familia y de linaje, Rodrigo Sánchez de Arévalo debe seguir estudiando y estudiar letras. Comparte esta orientación con los hijos de los mercaderes valencianos que iban a Bolonia a estudiar Derecho en los siglos XIV y XV. La contienda que surgió entre la madre y los parientes sólo interesó, en el caso de Rodrigo, la carrera que debía de seguir en Salamanca.

Este testimonio, prescindiendo de los futuros éxitos de su protagonista, obliga a replantear el problema de los estudios superiores en la pe-

---

[15] En el análisis que hacen de la formación de los jóvenes, Pierre Riché y Danièle Alexandre-Bidon (*op. cit.*, pp. 108-113) atribuyen exclusivamente al padre la educación del hijo a partir de los siete años, dejando a la madre la de las hijas.

[16] María Sánchez sigue aquí al pie de la letra las normas que fr. Alfonso d'Alprão había atribuido a la Virgen: maternidad visceral, asiduidad parental y resplandor espiritual.

[17] Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiraçion operum Dei* (ed. por Lewis J. Hutton), anejo 16 del *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1967; Therese Oettel, "Una catedrática en el siglo de Isabel la Católica: Luisa (Lucía) de Medrano", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 107, 1935; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, UPP, 1995.

[18] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Espejo de la vida humana*, Libro I, cap. 34.

nínsula ibérica a finales de la Edad Media. Sánchez de Arévalo no estuvo incluido en las listas de expectativas, ya que no era clérigo a la sazón. Como él, debieron de ser muchos los hijos de miembros de las oligarquías urbanas que estudiaron Derecho en Salamanca y, de paso, oían las enseñanzas de filosofía, medicina o teología; las fuentes que cita, en su *Nobiliario vero*, el veinticuatro de Jaén Fernando de Mexía a finales de siglo revelan una formación universitaria completa[19]. En su alegato a favor de los no-letrados o sea de los que no saben latín porque no estudiaron en la universidad —entre los que cita, al lado del marqués de Santillana, de Dante, Bocaccio, Francisco Imperial o Fernán Pérez de Guzmán, a las mujeres—, el regidor de Burgos Fernando de la Torre reconocía, sin embargo, que "quien buen letrado tiene para la defensión de su parte allega más a mejores actoridades e pruevas sy las tiene e el que mejores pertrechos trae lieva la vitoria del pleyto"[20].

El empeño de la madre porque su hijo estudiara las "sciencias spirituales" tiene, ya lo hemos visto, connotaciones antiguas. No resulta sin embargo inverosímil en la Castilla o la Europa del siglo XV. Dentro de lo que Jacques Chiffoleau ha llamado "la religión flamígera", que se caracterizó por un florecimiento y una abundancia de órdenes nuevas, órdenes terciarias, beatos y beatas, beguinos y beguinas, emparedadas, ermitaños, movimientos de reforma u observancia y herejías diversas, las mujeres desempeñaron un papel muy activo que no se limitó a seguir a los predicadores. Las grandes místicas del siglo XV —Beatriz de Suecia, Catalina de Siena— anuncian a Teresa de Avila en el XVI y profetisas y visionarias aparecieron en toda Europa a partir de finales del siglo XIV; el mensaje que transmitían iba de la lucha política —como Juana de Arco— a las exhortaciones para la reforma de la Iglesia y las disertaciones doctrinales —como María de Ajofrín que murió en 1489, María de Toledo (1437-1505) o Juana de la Cruz (1481-1543)-[21]. Obvia mencionar la pre-

---

[19] Fernando de Mexía, *Nobiliario vero*, Sevilla, Pedro Brun & Juan Gentil, 1492; la obra fue escrita antes de 1479, fecha en la que se realizó una copia para don Alvaro de Mendoza, conde de Castro y señor de Astudillo (B.N. Madrid, Ms. 3311).

[20] María Jesús Diez Garretas, *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Valladolid, Universidad, 1983, p. 149.

[21] Además de las obras indicadas anteriormente, ver *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIIIe-XIVe siècles)*, Toulouse, Privat, 1989; *Santes, monges i fetilleres. Espiritualitat femenina medieval*, Nº 2 de *Revista d'Història Medieval*, Valencia, 1991; Fr. Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1992; Angela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (s. XIV-XVII)*, Madrid, Universidad Complutense, 1994; André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, París, Le Seuil, 1994.

sencia de numerosas mujeres en los movimientos heréticos, aunque el hecho atestigüe a su vez el papel que tomaron las mujeres en las controversias religiosas; los textos del siglo XV hacen inevitablemente hincapié en el gran número de mujeres que siguió a fray Alfonso de Mella en Durango donde, precisamente, se había fundado un beaterio y se gestionaba la creación de un convento de franciscanas terciarias poco tiempo antes de que apareciera la herejía[22].

Aunque María Sánchez de Arévalo se movía dentro de la más pura ortodoxia, su interés por las "sciencias spirituales" la acerca a esas mujeres, coetáneas suyas, que no dudaban a la hora de tratar problemas doctrinales o morales. Era, pues, lógico que tratara de convencer a su hijo para que estudiara la teología antes que el Derecho u otra "sciencia mundana". Esa actitud iba aparejada con una gran piedad y oraciones, ya que "havia por mi derramado muchas lagrimas e havia fecho por mi algunos votos por traher me a su manera de vivir". En cambio, no figura en el relato de Rodrigo ninguno de los confesores o clérigos que a menudo influían en sus penitentes, como lo hizo Hernando de Talavera con Isabel la Católica. María Sánchez parece tomar sus decisiones *motu proprio*, en función de su fe y su capacidad de enjuiciamiento.

Si el papel desempeñado por la madre del alcaide de Sant'Angelo en la educación de su hijo mayor no resulta inverosímil a la luz de otros testimonios acerca del de muchas mujeres en esa época, tampoco lo es, pues, su interés por la teología. Los toques psicológicos o personales que añade Rodrigo Sánchez de Arévalo para hacer placentero el *Speculum Vitae Humanae* contribuyen finalmente a crear o recrear una mujer que los lectores pudieran identificar sin dificultades. Ya hemos visto que María Sánchez en ocasiones "gritava", "dezia con triste coraçon", "dolíase mucho" y recurría a comparaciones para que se entendiera mejor su deseo; también hemos mencionado la llamada al amor filial que dirigió a su hijo. Ante los argumentos que presentaban el oficio de cortesano como noble y loable, dice Rodrigo, "mi honrada e buena madre, oyendo esto, estava espantada e dizia a vozes que debaxo de esta yerba estava escondida la sirpiente; y segun ella dezia, no se da la ponçoña sino mesclada con miel e en vasos que tengan las orillas dulces e untadas de buen sabor [...]. Por conseguiente si te plaze, sube con esta condicion a tanta potencia, o a

---

[22] Juan Robert Muro Abad, "Una crítica a las visiones historiográficas del 'otro': los 'herejes de Durango'", *Heresis*, 22, 1994, pp. 43-62; Ernesto García Fernández, "Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV", *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, Bilbao, 1994, pp. 83-115.

tanta locura"[23]. A raíz de las alabanzas del estado de caballero, "levantose mi madre no perezosa oydo esto e, como si lo hoviesse experimentado e hoviesse toda su vida gastado en ello, començo de contar los daños e peligros deste exercicio"[24]. Cuando los amigos del joven le mostraron el provecho de las artes mecánicas, María de Arévalo no sólo consideró que "ellos trahen muchas cosas con las quales te quieren inclinar a la vida baxa, vil e soez, ca ellos quieren mas (según dizen) que tengas fijos siendo menestral que no ser privado dellos siendo instruido en artes nobles e excellente manera de vivir", sino que, haciendo alarde de todo su orgullo materno, añadió: "yo he conoscido las fuerças de tu igenio e por ende, por fablar con tu Seneca, para otra cosa te ha fecho a tu la natura que para que seas esclavo siendo libre e franco", para acabar con la afirmación de que, por útiles que fueran tales artes, no "lo deve ya por eso escojer un mancebo noble e de buena criança y docto"[25].

Detrás de lo que parecía ser una imagen ideal, artificio literario construido a partir de numerosos tópicos, se vislumbra así quizás la verdadera María Sánchez de Arévalo que tanta influencia ejerció sobre su hijo a lo largo de su infancia y juventud y a la que éste tributó, muchos años después, un emocionado homenaje en el *Speculum Humanae Vitae*. Un siglo después, fray Luis de León en *La Perfecta Casada* escribirá que "al oficio de la buena mujer pertenece (y esto nos enseña Salomón aquí) hacer buen marido y criar buenos hijos, y tales que, no sólo con debidas y agradecidas palabras, le den loor pero mucho más con buenos hechos y obras [...]. Por manera que sus obras de ellos sean propios y verdaderos loores de ella, y sean como voces vivas que en los oídos de todos canten su loor"[26].

---

[23] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Espejo de la vida humana*, Libro I, cap. 4.

[24] *Ibid.*, cap. 10.

[25] *Ibid.*, cap. 24.

[26] Fray Luis de León, *La Perfecta Casada*, cap. XVII (Barcelona, Ediciones 29, 1990, pp. 96-97).

EL CUENTO DEL GRIAL:
LA PALABRA Y SU AVENTURA

MARIA SILVIA DELPY

(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Desde los primeros versos del prólogo de *El cuento del Grial*, Chrétien de Troyes parece insinuar una doble orientación susceptible de guiar la lectura de la obra: la vía de la trascendencia y la de la *poiesis* en cuanto hacer poético. La primera está claramente marcada por la referencia a la parábola del sembrador (Mt. XIII, 1-23, Mc. IV, 1-20):

> "Qui petit seme petit quialt,
> et qui auques recoillir vialt,
> an tel leu sa semance espande
> que fruit a cent dobles li rande;
> car an terre qui rien ne vaut
> bone semance i seche et faut.
> Crestïen *seme* et fet *semance*
> d'un romans que il ancomance"
>
> (vs. 1-7)[1]

El pasaje evangélico aludido, de vasta difusión durante toda la Edad Media, según lo señala Hanne Lange[2], se imbrica a su vez en el cuento

---

[1] Todas las citas de *El Cuento del Grial* provienen de *Le Conte du Graal (Perceval)* (ed. de Felix Lecoy), París, Honoré Champion, 1984. Las versiones castellanas son nuestras. "Quien poco siembra, poco cosecha,/ y quien quiere tener una buena cosecha,/ que eche su semilla en un lugar/ que le rinda cien veces más;/ pues en tierra que nada vale,/ la buena semilla se seca y muere./ Chrétien siembra y arroja la semilla/ de un *roman* que aquí empieza".

[2] Hanne Lange, "Symbolisme, exégèse, littérature profane: intertextualité et intratextualité dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes", *Actes du XVIIIe Congrès International de*

con la Primera Epístola de Juan, IV, 16, que Chrétien atribuye a San Pablo. Confusión bien comprensible ya que, sin duda alguna, el autor tuvo presente la Primera Epístola de Pablo a los Corintios y, en especial, los versículos que abarca el himno a la caridad (13, 1-3):

> "Charité qui de sa bone oevre
> pas ne se vante,ençois la coevre,
> que nus ne le set se cil non
> qui Dex et Charité a non.
> Dex est charités, et qui vit
> an charité, selon l'escrit,
> sainz Pos lo dit et je le lui
> il maint an Deu et Dex an lui"
>
> (vs. 43-50)[3]

Ambos fragmentos, el del Evangelio y el de la Epístola, en apariencia poco relacionados, configuran un intertexto que parece vertebrar la estructura profunda de la obra.

La segunda de las características mencionadas, el acto de escritura como *poiesis*, como verdadero *hacer*, fue uno de los aspectos más marcados que ésta tuvo durante la Edad Media. Las peculiares condiciones de producción de libros y manuscritos, las dificultades de diversa índole que debió afrontar el copista, minuciosamente expuestas por Paul Zumthor[4], confirieron al acto de escribir un grado de materialidad que hoy en día nos resulta difícil recuperar.

San Isidoro, en sus *Etimologías*[5], no fue ajeno a estas características cuando, en VI, 9 al referirse a las tablillas de cera utilizadas por los antiguos, alude significativamente a dos versos de una sátira de Atta: "Vertamus vomerem/ in cera mucroneque aremus osseo". Esta cita evoca de inmediato la anotación hallada al margen del manuscrito de un libro

---

Linguistique et de Philologie Romanes (Université de Trèves-Trier, 1986), Tubingen, 1988, tomo VI, pp. 289-307. Ya concluido este trabajo pude acceder al artículo de H. Lange, algunas de cuyas observaciones coinciden con las aquí expuestas.

[3] "Y la diestra, ¿qué significa?/ Caridad, que de sus buenas obras/ no se jacta, sino que se oculta,/ de modo que nadie lo sabe/ salvo aquél que tiene por nombre Dios y Caridad./ Dios es Caridad y quien vive/ en caridad, como lo escribe/ San Pablo donde lo he leído con mis propios ojos,/ vive en Dios y Dios en él".

[4] Cfr. Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme*, París, Seuil, 1975, pp. 13-19.

[5] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (ed. bilingüe preparada por José Oroz Reta), Madrid, BAC, 1982.

de plegarias mozárabes, el *Indovinello*, copiado en Verona hacia el año 800: "Se pareva boves, alba pratalia araba et albo versoreo teneba et negro semen seminaba"[6].

Ambos ejemplos asimilan la labor de la escritura a la del arado (los huesecillos o punzones) que traza surcos sobre la tierra (la cera o el pergamino), con el agregado en el segundo, del "negro semen", es decir, la tinta. Los ya citados vs. 1-7 de *El cuento del Grial* aúnan, de este modo, una doble metaforización: la del sembrador bíblico y la de los instrumentos que irán abriendo surcos donde germinarán las simientes de la palabra. La escritura surge así como verdadero *hacer*. El poeta, como el sembrador, arroja su texto/semilla, ese grano que renace en cada lector y cada lectura, a la vez siempre nuevo y siempre el mismo. A partir de esta imagen, Chrétien nos autoriza a reconocer en su *Cuento* la idea de un texto presentado en su devenir a través del constante despliegue de sus virtualidades y, en este sentido, a seguir la aventura tanto del héroe como de la palabra que la vehiculiza inseparablemente unidos en un mismo acontecer. Verdadero *homo faber*, consciente de su relación con la escritura, producto de un esfuerzo que no intenta disimular ni minimizar ("Chrestïens, qui antant et *peinne/* a rimoier le *meillor conte...*", vs. 62-63)[7], asume su papel de creador de un mundo representado, de un universo de ficción y, a la vez, del proceso discursivo que lo genera. Recoge al mismo tiempo, a partir del libro supuestamente prestado por el conde de Flandes, el legado que le transmite la tradición y, de un mismo trazo, reactualiza el pasado del texto —su "semilla"— y lo proyecta hacia el porvenir:

> "ce est li contes del Graal
> don li cuens li baille le livre,
> s'orroiz comant il s'an delivre"
>
> (vs. 66-68)[8]

---

[6] Para más datos referidos a este tema cf. E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latine*, París, PUF, 1956, cap. XVI. Es interesante agregar que Dámaso Alonso, en "Cancionillas 'de amigo' mozárabes", *RFE*, XXXIII, 1949, 2, p. 349, luego de referirse al *Indovinello* añade lo siguiente: "por cierto que después de leído este acertijo escalofría encontrar en el librito de Noriega, *Como falan os brañegos*, p. 103, estos dos, de idéntico sentido, recogidos en la Galicia de hoy, provincia de Lugo: 'Terra branca,/ semente negra,/ cinco bois y/ a chavella'"; "Un arado,/ cinco yeguas/ y en campo branco/ froliñas negras".

[7] "Chrétien, que se aplica y esfuerza/ en rimar el mejor cuento".

[8] "Este es el Cuento del Grial/ cuyo libro le prestó el conde./ Escuchad, pues, cómo cumple su cometido".

Verdadero o falso, el dato de la existencia de una narración previa, la inserta a su vez dentro de la ininterrumpida secuencia de autores que componen a partir de obras preexistentes. La palabra del otro (representada en este caso por el libro prestado) se convierte en objeto de referencia y, al mismo tiempo, en la convalidación del relato que genera una ficción a partir de la ficción misma[9].

Las diversas modalidades de incorporación de la palabra ajena irán marcando el derrotero interior de Perceval. El de *El cuento del Grial* es un espacio que se va modelando a partir del lenguaje, de lo dicho o lo no dicho, desde la interrogación ansiosa del muchacho que empieza a vislumbrar la dimensión de nuevas formas de vida hasta la pregunta no formulada en el castillo del Grial, desde la palabra que cae sobre el terreno estéril de quien aún no está listo para acogerla hasta aquélla que cala hondo y comienza a germinar, por fin, en el hombre nuevo.

Perceval penetra en el universo de los signos tangibles del mundo caballeresco (la lanza, el escudo, la cota de mallas) a través de la palabra. Desde la súbita aparición de los caballeros (vs. 100 y ss.), su incesante indagar por el nombre de los objetos que se le manifiestan —hecho subrayado en el texto mismo: "einz demande de quan qu'il voit/ comant a non et qu'an an fet" (vs. 238-239)[10]—, es el primer instrumento que le permite aprehender las instancias de una dimensión hasta entonces desconocida.

Existir equivale aquí a significar y, sin duda, para el protagonista, en el principio del mundo de la caballería fue la palabra. A partir de la irrupción de los caballeros, el universo se abre por primera vez ante Perceval como un verdadero texto; lentamente, el mundo se va configurando a través del lenguaje. El "necio muchacho galés" ve con los ojos del cuerpo una realidad que lo deslumbra y se introduce, desde la inocencia y la curiosidad, en ese ámbito poblado de significados cuyo verdadero alcance no está aún en condiciones de descifrar. Esa palabra que lo fascina y gracias a la cual puede recuperar el espacio de sus orígenes se abre simultáneamente hacia tres direcciones. Ambigua como todo signo, este decir provoca en los segadores el espanto suscitado por el llamado inexorable de un destino al cual Perceval no podrá sustraerse:

---

[9] Para el tema de la remisión a una obra ajena y, en general, al concepto de originalidad de la obra medieval, cfr. entre otros Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, París, Seuil, 1972, p. 64 y ss.; Francis Dubois, *Aspects fantastiques de la littérature médiévale*, París, Champion, 1992, t. I, "La modalité du vrai dans la narration médiévale", pp. 142-164.

[10] "Pero, ante todo lo que ve pregunta/ cuál es su nombre y para qué sirve".

"Et quan cil virent lor seignor,
si tranblerent tuit de peor.
Et savez por coi il le firent?
Por les chevaliers que ils virent,
qui avoec lui armé venoient,
que bien sorent, s'il li avoient
lor afere dit et lor etre,
que il voldroit chevaliers estre"

(vs. 309-316)[11]

Es, a su vez, la clave secreta y obstinadamente guardada por su madre, aquélla cuya fuerza es capaz de hacerle perder el sentido al evocar su propia tragedia de muerte y devastación:

"Ha! lasse, com sui mal baillie!
Biax dolz filz, de chevalerie
vos cuidoie si bien garder
que ja n'an oïssiez parler
ne que nul n'an veïssiez!"

(vs. 405-409)

"Quant grant furent vostre dui frere,
au los et au consoil lor pere
alerent a II corz reax
por avoir armes et chevax"

(vs. 457-460)

"As armes furent mort andui,
don j'ai grant duel et grant enui"

(vs. 473-474)

"Del duel des filz morut li pere,
et je ai vie mout amere
sofferte pui que il fu morz"

(vs. 479-481)[12]

---

[11] "En cuanto vieron a su señor,/ todos temblaron de miedo./ ¿y sabéis por qué?/ A causa de los caballeros que vieron venir con él, portando armas./ Bien sabían que si le han hablado/ de lo que hacen y lo que son/ que Perceval querría ser caballero/ y que su madre perdería la razón".

[12] "¡Ay, desdichada! ¡Qué triste destino el mío!/ Dulce hijo, había creido protegeros/ de esta caballería,/ jamás habríais oído hablar de ella,/ ni visto caballero alguno.// Cuando vuestros dos hermanos fueron grandes,/ siguiendo el consejo y la exhortación de su padre,/ fueron

Esta palabra es, por último, la que se postula como el primer hito de la aventura y la que suscitará irremediablemente el actuar de Perceval proyectándolo más allá del umbral materno, de la "yerma foresta" en la que creció, tierra de silencio y esterilidad.

Los ruegos de la madre penetrarán sólo a través de los oídos del muchacho quien no vacilará en partir sin una sola mirada hacia la "dama viuda" que yace abandonada "como s'ele fust cheüe morte" (v. 623)[13].

No deja de ser revelador, contrastando con la importancia que el nombrar ha tenido hasta ahora, que el protagonista quede innominado. Son en este sentido sintomáticos los vs. 342-358 que aparecen en uno solo de los manuscritos, el AL, pertenecientes sin duda a una interpolación, en los que el jefe de los caballeros, al inquirir el nombre del muchacho recibe como única respuesta los de "Biax filz", "Biau frere", "Biau sire", es decir, meras apelaciones referidas a un vínculo familiar o social.

La puntillosa aplicación de los consejos de la madre referidos al trato con las doncellas (vs. 531-554) a lo largo del episodio de la Doncella de la Tienda (vs. 635-833) da lugar a un desarrollo entretejido por la farsa y la ironía. Perceval es aún el "necio", el "salvaje", incapaz de valerse por sí mismo, movido por una serie de reflejos, generados por el permanente recuerdo del discurso materno, que coartan todo acto de espontaneidad[14].

En forma similar durante su etapa de formación caballeresca, con Gornemanz de Goort (vs. 1.308-1.696), el código moral que configura la esencia de la caballería sólo será incorporado a medias por Perceval. Un claro ejemplo de esta situación es su actitud en el castillo de Beaurepaire durante el primer encuentro con Blancaflor. En una suerte de prefiguración de la escena del Grial, obsesionado por las recomendaciones del caballero acerca de los daños del excesivo hablar:

> "Et gardez que vos ne soiez
> trop parlanz ne trop noveliers.
> Nus ne puet estre trop parliers

---

hasta dos cortes reales/ para recibir armas y caballos.// Las armas fueron causa de la muerte de ambos/ y guardo en el corazón duelo y penas.// Del duelo por sus hijos murió su padre/ y yo llevo muy amarga vida".

[13] "como si hubiese caído muerta".

[14] En otro registro de su primer "hecho de armas" (la victoria sobre el Caballero Bermejo, vs. 1.074 y ss.) el eco de las palabras de su madre sigue presente a través de las vestiduras galesas que se niega a abandonar. Revestirá *por encima* de ellas el armamento de su víctima con lo que quedan simplemente yuxtapuestas dos realidades dispares.

que sovant tel chose ne die
qu'an li atort a vilenie,
et li saiges dit et retret:
'Qui trop parole pechié fet'"

(vs. 1.646-1.652)[15]

Perceval se sume en el más absoluto de los silencios, despertando entre los miembros de la corte la sospecha de hallarse frente a un mundo:

"s'an tenoient antr'ax grant plet
tuit li chevalier a consoil:
'Dex, fet chascuns, mout me mervoil
se cil chevaliers est muiax'"

(vs. 1.858-1.861)[16]

Atado a la *littera* es todavía incapaz de interpretarla y trascenderla. No puede, sin embargo, dejar de señalarse el hecho de que inmediatamente luego de ser armado caballero por Gornemanz de Goort (vs. 1.630 y ss.) —es decir en el momento en que, con valor de verdadero cruce de umbral, se desprende de las ropas maternas, para adoptar las vestiduras que son al mismo tiempo investidura de la caballería— surge en el protagonista el primer remordimiento ante el recuerdo de su madre: a través de ese primer atisbo de caridad, los signos de la caballería han comenzado su lenta germinación. Advirtamos asimismo que la búsqueda de la madre queda permanentemente interferida por la presencia de nuevas aventuras que lo van alejando, cada vez más, de su núcleo de origen: situación ambivalente que lo aparta de todo aquello que significó la negación de la caballería y, al mismo tiempo, le impide reconciliarse de manera definitiva consigo mismo.

La aventura del Grial es, quizás, el momento en que el protagonismo de la palabra, dicha o callada, adquiere mayor espectacularidad[17]. En ningún otro episodio, las intervenciones del narrador resultan tan os-

---

[15] "Y guardáos de no ser/ demasiado hablador o chismoso./ Cuando se habla demasiado/ pueden decirse cosas/ que se os imputen como bajezas".

[16] "Todos los caballeros discutían entre ellos/ en voż baja./ 'Dios', decía cada uno de ellos,/ 'mucho me maravilla que este caballero sea mudo'".

[17] Francis Dubost en "Le conflit des lumières: lire *'tot el'* la dramaturgie du Graal chez Chrétien de Troyes", *MA*, 1992, 2, 2, pp. 187-212 analiza la escena del Grial y algunos problemas referidos a la palabra relacionándolos con la situación del pensamiento medieval contemporáneo.

tensibles y significativamente marcadas. Tres veces pasa la procesión del Grial frente a Perceval, en una suerte de incitación a la pregunta y tres veces éste calla. A lo largo de la primera, el discurso del narrador y el del personaje se identifican:

> "Li valet vit cele merveille,
> qui leanz ert la nuit venuz,
> si c'est de demander tenuz
> comant cele chose a venoit
> que del chasti li souvenoit
> celui qui chevalier le fist,
> qui li anseignat et apprist
> que de trop parler se gardast;
> si crient qui s'il li demandast
> qu'an li tornast a vilenie,
> et por ce n'an demanda mie"
>
> (vs. 3.190-3.200)[18]

Más, prevalece la obediencia indiscriminada al discurso de la autoridad. El momento que señala el segundo paso del cortejo marca un *crescendo*: el narrador se separa claramente de la visión del personaje

> "Et li vaslez les vit passer
> et n'osa mie demander
> del Graal cui l'an s'en servoit,
> que il toz jorz el cuer avoit
> la parole au prodome sage,
> se criem que il n'i ait domage,
> que j'ai oi sovant retraire
> que ausi se puet an trop taire
> com trop parler, a la foire"
>
> (vs. 3.231-3.239)[19]

El empleo de la primera persona refuerza la idea de compromiso del

---

[18] "El joven que acababa de llegar a ese lugar/ ve esa maravilla./ No quiero preguntar cómo sucedía semejante cosa/ pues recordaba la lección/ del que lo había armado caballero/ y que le había enseñado/ a no hablar demasiado./ Es por eso que teme preguntar para que ello no fuera tenido por villanía;/ por eso, nada pregunta".

[19] "Y el joven viólos pasar/ pero no osó preguntar/ a quién se servía con ese Grial,/ pues conservaba siempre en su corazón/ la palabra del sabio gentilhombre./ Mucho me temo que no se produzca un daño/ pues he oído decir/ que tanto se puede callar en exceso/ como hablar en exceso".

narrador en el doble derrotero del discurso: el propio y el de su personaje a través de la instancia en la mudez de Perceval y la insinuación clara del daño que generará ese silencio. En el tercero y último paso del Grial (vs. 3.282 y ss.) vuelve a reiterarse, en boca del narrador, el peligro cada vez más próximo ("Mes plus se test qu'il ne covient", v. 3.286)[20], *crescendo* que desemboca en la decisión de Perceval, expresada en discurso indirecto, de postergar la pregunta hasta el día siguiente (vs. 3.291-3.297), es decir, cuando en el castillo de pronto deshabitado, no quede nadie que *quiera* responder:

"Et le vaslez torna arriere
por veoir que ce ot resté
et vit qu'an ot le pont levé,
s'apele, et nus ne li respont.
[...]
Ensi de parler se foloie,
que nus repondre ne li vialt"

(vs. 3.398-3.409)[21]

Es evidente que el silencio de Perceval —como figuración de la obediencia a los consejos recibidos— está deliberadamente acentuado por el narrador. La palabra del otro aún no ha podido brotar enriquecedoramente en su espíritu y, al mismo tiempo, ha asfixiado la posibilidad de generar un discurso propio. Apenas asimilada, se ha erguido como una trampa que hizo fracasar la aventura. Atrapado por la *littera*, Perceval enmudece ante la presencia de la maravilla y se niega a interrogar los signos que, reiteradamente, se le ofrecen (por qué sangra la lanza, hacia dónde se dirige el Grial). Ha quedado lejos el necio muchacho galés quien, a través de su obsesiva indagación, comenzaba a bosquejar, por medio de la palabra, un mundo en el que los consejos no tenían aún cabida.

El encuentro con su prima (vs. 3.416-3.676), inmediatamente posterior a la frustrada aventura del Castillo del Grial, imprime un nuevo giro a la narración. Perceval, hasta ahora innominado, descubre su nombre en una suerte de súbita intuición, como si a través de él lograra expresarse una fuerza que lo supera y trasciende:

---

[20] "pero se calla más de lo conveniente".

[21] "Y el muchacho se dio vuelta/ para ver qué sucedía y vio que se había levantado el puente/ llama y nadie le responde [...]. Pero en vano se esfuerza hablando de este modo / pues nadie quiere responderle".

"Et cil qui son non ne savoit
devine et dit que il avoit
Percevax li Galois a non,
et ne set s'il dit voir ou non,
et il dit voir, si ne le sot"

(vs. 3.559-3.563)[22]

Develada su identidad, Perceval asiste a dos nuevas revelaciones: las preguntas formuladas por su prima acerca de lo visto en el castillo, reiteradas más adelante por la Horrible Doncella y por el ermitaño, arrojan una luz cruda sobre el silencio culpable de Perceval y sus consecuencias. Ya no podrá restaurarse el orden perdido en el Castillo del Grial:

"Ha! Percevax maleüreus,
com fus or mesavantureus
qant tu tot ce n'as demandé,
que tant eüsses amandé
le boen roi qui est maheigniez
que toz eüst regaaigniez
ses manbres et terre tenist"

(vs. 3.569-3.575)[23]

La muerte de su madre —tercera revelación— provocada por la tristeza que suscitó su abandono, lo instala frente a las causas de su silencio: este "pecado contra su madre" lo ha enmudecido: "Por le pechié, ce saches tu/ de ta mere t'est avenu,/ qu'ele est morte de duel de toi" (vs. 3.579-3.581).

El pecado, la ausencia de *caritas*, aparece así como sinónimo de alejamiento, de no relación, de ruptura con el otro y con lo otro. Con dolorosa clarividencia, Perceval advierte entonces la necesidad de emprender un nuevo camino, aún no totalmente definido:

"Et puis que ele est mise an tere,
que iroie ge avant qerre,
que por rien nule n'i aloie

---

[22] "Y éste, que no sabía su nombre,/ lo adivina y dice/ que su nombre era Perceval el Galés,/ y no sabe si dice o no verdad./ Pero, sin saberlo, dijo la verdad".

[23] "¡Ah desdichado Perceval!/ ¡Cuán malaventurado eres!/ por no haber preguntado nada/ pues hubieras podido curar/ al buen rey tullido/ y éste hubiera recobrado el uso de sus piernas/ y la posesión de sus tierras".

fors por li qui veoir voloie?
Autre voie m'estut tenir"

(vs. 3.607-3.611)[24]

Reforzado y expandido por el mensaje vanamente amenazador de la Horrible Doncella (vs. 4.584 y ss.) a los halagos de las aventuras caballerescas que pregona la Doncella, Perceval, vuelto sobre sí mismo, "redit tot el", elige lo absolutamente distinto y decide, con plena libertad, retomar la aventura frustrada en un gesto que lo separará definitivamente de la caballería y lo instala en la búsqueda de los significados

"Et Percevax redit tot el,
qu'il ne girra en un ostel
Il nuiz an trestot son age
[...]
tant que il del graal savra
cui l'an an sert, et qu'il avra
la lance qui sainne trovee,
si que la veritez provee
li ert dite por qu'ele sainne"

(vs. 4.704-4.715)[25]

Ello se llevará a cabo a través de una verdadera vía purgativa: perdida su memoria y el rumbo, vagará durante cinco años ejecutando actos de caballería —sólo aquellos "duros y terribles" (v. 6.020)— hasta el momento en que, a través de un rasgo de profunda coherencia textual, la narración lo pone frente a un hecho que, en otro registro, recuerda el primer encuentro con los caballeros del bosque: se trata ahora de una procesión silenciosa que lo llevará hasta el ermitaño (vs. 6.030 y ss.) Ante él y por primera vez, perdido todo rumbo, Perceval pide consejo, solicita la palabra del otro:

"Et Percevax, qui mout se dote
avoir vers damesdeu mespris,
a l'ermite par le pié pris,
si l'anelina et les mains joint

---

[24] "Y puesto que ya fue enterrada, / ¿qué puedo seguir buscando?/ pues solo iba allí para verla./ Debo seguir otro camino".

[25] "Y Perceval habló en forma totalmente distinta:/ no se hospedará dos noches seguidas/ en el mismo lugar [...]/ hasta saber a quién se sirve/ con el Grial/ y hasta haber hallado la lanza que sangra/ y que se le haya dicho la verdad/ acerca del motivo por el que sangra".

et li prie que il li doint
consoit, que grant mestier en a
[...]
'Sire, fet il, bien a V anz
que ge ne soi ou ge me fui,
ne Deu n'aimai ne le crui,
n'onques puis ne fis se mal non'"

(vs. 6.142-6.155)[26]

Perceval, que llegó hasta "olvidar el nombre de Dios", abre ahora su alma a la palabra y al arrepentimiento recuperando así su memoria, su linaje, hasta acceder, como un iniciado, al misterio del Grial y a los nombres más santos y secretos de Dios, aquéllos "boca alguna de hombre debe pronunciar/ salvo en peligro de muerte" (vs. 6.265-6.266).

Se ha cerrado así la elipsis iniciada con la introducción al mundo de la caballería a partir de la palabra del caballero del bosque; al término de su derrotero —inconcluso como la obra misma— Perceval se proyecta hacia la dimensión de lo trascendente a través de las del ermitaño, instauradoras de un orden y una identidad.

Con el trasfondo del misterio eucarístico del Viernes Santo —exaltación de la suma *caridad* de Cristo hacia el hombre, motivo ya planteado desde el prólogo— se inicia la verdadera trasmutación de Perceval, su renacer en tierra fértil.

---

[26] "Y Perceval, que mucho teme/ haber ofendido a Dios,/ tomó el pie del ermitaño/ y se inclinó ante él; con las manos juntas/ le rogó que le diera/ consejos, pues mucho lo necesitaba//". [...] "Señor, dijo, ya hacen cinco años/ que dejé de saber dónde estaba;/ dejé de amar a Dios y de creer en él/ y desde entonces no hice más que el mal".

LA PENALIZACIÓN DE FALTAS EN UN CÓDIGO DE LEYES NORUEGO. SIGLOS IX-XIII

NELLY EGGER DE IÖLSTER

(PRIMED)

El término *Gulatingslov* es el título con el que se conoce el código legal vigente —aproximadamente entre los siglos IX y XIII— en una región del suroeste de Noruega cuya población celebraba su asamblea anual en la localidad de Gulen, próxima a la desembocadura del fiordo de Sogne en el mar del Norte. Se trata de un lugar fácilmente accesible para los participantes de dicha asamblea, procedentes de los distritos occidentales de Noruega. Tales distritos estaban divididos por fiordos separados unos de otros por cordones montañosos difíciles de franquear; para los habitantes era más simple servirse de la vía marítima para comunicarse unos con otros que hacerlo por tierra, tal como ocurre aún en la actualidad.

La palabra *Gulatingslov* está compuesta por *lov* (=ley), *tings* (=del *ting* o asamblea) y *Gula* (=de Gulen) y, por consiguiente, significa "el derecho de la asamblea de Gulen".

No se poseen testimonios que permitan establecer a partir de qué momento se comenzó a celebrar dicha asamblea general. Las sagas islandesas informan que, en el año 930, los pobladores noruegos asentados en Islandia adoptaron su primer código de leyes y que las que regían en la asamblea de Gulen les sirvieron de modelo. Este dato permite suponer que, en la primera mitad del siglo X, ya no era una novedad la celebración anual de la asamblea en Gulen[1]. Las leyes que tenemos a la vista y que revisaremos para establecer qué conductas penalizan, seguramente no

---

[1] *Gulatingslovi* (traducido del nórdico antiguo por Knut Robberstad), Oslo, Det Norske Samlaget, 1969, p. 7. En adelante se citará como *Gulatl*.

proceden todas de una fecha tan remota y resulta imposible datarlas con precisión. A lo sumo, se puede afirmar que la legislación referida a la religión cristiana y sus costumbres es posterior al año 1000, cuando comenzó la cristianización de Noruega. Las *Sagas de los reyes* o *Heimskringla* de Snorre Sturlasson atribuyen a los reyes Olaf Trygvasson (995-1000) y Olaf Haraldsson, el Santo (1015-1030) haber sido grandes legisladores, a semejanza de Magnus el Bueno (1035-1047) y Magnus Erlingsson (1161-1184)[2]. Sus afirmaciones no pueden aceptarse sin cuestionamiento, por tratarse de reyes cuya popularidad y el apoyo de la Iglesia —debido a su obra de cristianización— les labraron un lugar de privilegio, atribuyéndoles capacidades especiales, entre las cuales se destacaba la legislativa. Todo esto fue aprovechado por Snorre en su obra dedicada, en gran medida, a exaltar la monarquía. De hecho, tan sólo durante el siglo XIII los reyes adquirieron una auténtica competencia legislativa, que hasta entonces había pertenecido a las asambleas. No obstante, parece fuera de discusión que ciertos capítulos del *Gulatingslov* —en particular la legislación referida a la religión cristiana y aquélla sobre la permanencia de islandeses en Noruega— fueron introducidos por obra del rey san Olaf y su obispo[3].

Para resumir, es prudente suponer que el *Gulatingslov* responde a la realidad social del oeste de Noruega en el momento en que se redactó la versión que ha sobrevivido hasta nuestros días. La edición consultada reproduce el texto de la ley —vigente a comienzos del siglo XIII— contenido en un manuscrito de pergamino que data de alrededor del año 1250. La división en capítulos es obra del editor con el objeto de facilitar la consulta. Originalmente, el texto fue anotado en forma continuada pero, al aparecer agrupados los temas, resulta coherente la división en capítulos.

El primer capítulo del *Gulatingslov* contiene la legislación referida al derecho cristiano. Comienza con una exhortación a los creyentes a invocar a Cristo para que imperen la paz y prosperidad en el reino y la concordia entre el soberano y la población[4]. Este párrafo testimonia la cristianización de una costumbre proveniente del período pagano, según la

---

[2] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer* (traducción de Anne Holtsmark y Didirk Arup Seip), Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957.

[3] Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet, 800-1130*, Bergen-Oslo-Tromsö, Universitetsforlaget, 1977, pp. 113-114.

[4] *Gulatl.*, p. 13

cual los reyes eran responsables de la paz y la prosperidad de la población. Snorre Sturlasson refiere en su crónica que, cuando los antiguos reyes no cumplían con esa expectativa, eran entregados a los dioses sobre el altar de los sacrificios[5].

A continuación, tras establecer la sucesión real por vía masculina y primogenitura y sus alternativas en caso de necesidad, quedan asentados los castigos a que se hará pasible quien ilegalmente pretenda erigirse en rey. Asimismo, serán penados quienes no respondan a la convocatoria del arzobispo para elegir nuevo rey en caso de no encontrarse un candidato directo a la sucesión. En ambas situaciones corresponde la pena de excomunión[6].

En cambio, eran castigados con multas los hombres que no respondían a la convocatoria a la asamblea anual y aquéllos que desobedecían la ley que ordenaba que cada año se manumitiese un esclavo en el distrito[7]. También se hacían pasibles de multas los hombres que no cumplían con el deber de fabricar cerveza destinada a las libaciones para celebrar la Navidad y la Pascua. Estamos aquí ante otra cristianización de costumbres paganas, pues las libaciones que tradicionalmente acompañaban los sacrificios ofrecidos a los dioses, quedaron transferidas a la celebración de la nueva religión y fueron declaradas obligatorias para toda la población[8].

A continuación, es penalizada con multas la falta de pago, por parte de los campesinos, del diezmo sobre la producción[9], de la contribución para financiar las visitas periódicas del obispo al distrito y del mantenimiento de las iglesias y sus cercados[10]. Todas estas disposiciones hacen suponer que la difusión del cristianismo representó una carga económica para la población, especialmente cuando observamos que también corrían por su cuenta el costo de consagración de las iglesias y el sustento de los clérigos[11].

Acto seguido, la población es exhortada a observar el domingo, pues en caso contrario sería multada. Idéntica pena recae sobre quienes no asis-

---

[5] Snorre Sturlasson, *Heimskringla*.

[6] *Gulatl.*, pp. 14-15.

[7] *Ibid.*, pp. 16-19.

[8] *Ibid.*, pp. 19-20.

[9] *Ibid.*, pp. 20-21.

[10] *Ibid.*, pp. 21-25.

[11] *Ibid.*, pp. 25-27.

tieran a misa en las fiestas eclesiásticas, a las que toda la población quedaba convocada por medio de un sistema semejante al empleado para el llamado a las armas o a la reunión de la asamblea. Consistía en el envío de cruces, en lugar de flechas, de casa en casa y permitía que en un plazo muy breve toda la población quedase notificada[12].

Sigue una exhortación a observar los días de ayuno obligatorio y a bautizar y criar a todos los niños —con excepción de aquéllos cuyas deformidades justificaban que, tras haber sido bautizados, fuesen abandonados en el interior de la iglesia donde se los dejaría morir—. En cambio, prohibía y castigaba cualquier otra forma de infanticidio[13].

Hasta aquí, los castigos por desobediencia de la legislación "cristiana" consisten en multas pecuniarias. Si su importe superaba los tres marcos, éste se repartía entre el rey y el obispo, o sea entre la Iglesia y el Estado.

A continuación, aparecen disposiciones referidas al procedimiento que debía observarse en caso de muerte. Se establece que todos los cristianos deberán ser inhumados en tierra consagrada, con excepción de los criminales, los que han traicionado al rey, los asesinos, los que amenazan la seguridad general, los ladrones y los suicidas y se penaliza con multas a quienes observasen ritos inhumatorios paganos[14].

Las penas se vuelven mucho más severas en los casos de contravenciones a la ley que fijaba los grados de parentesco dentro de los cuales se admitía el matrimonio. Aquéllos que no la acataban serían declarados fuera de la ley, debiendo abandonar el país y perder todos sus bienes[15]. La bigamia —relativamente frecuente en Escandinavia durante los tiempos paganos— recibe la misma sanción. En cambio, el concubinato, también corriente, es castigado con una pena pecuniaria[16]. Asimismo, se establecen los períodos del año en que está vedado contraer matrimonio[17] y se condenan las perversiones sexuales como la bestialidad[18].

Son rigurosos los castigos impuestos a las prácticas paganas. De éstas se mencionan los sacrificios celebrados en honor de los dioses de la vieja religión y la erección de túmulos o de montículos de piedra, que eran

---

[12] *Ibid.*, pp. 27-30.

[13] *Ibid.*, pp. 30-35.

[14] *Ibid.*, pp. 36-38.

[15] *Ibid.*, pp. 38-40.

[16] *Ibid.*, pp. 40-41.

[17] *Ibid.*, pp. 41-42.

[18] *Ibid.*, pp. 42-44.

testimonios del antiguo culto de los antepasados. Asimismo, se prohíben otras prácticas que apelaban a lo sobrenatural, como encantamientos, hechizos y cánticos propiciatorios o infamantes[19].

El capítulo dedicado al derecho cristiano concluye, como si se tratase de un resumen, con la enumeración de una serie de delitos. Quienes los cometiesen serían declarados fuera de la ley. Aquél que sufría esta última pena perdía todos sus bienes y, si no abandonaba el territorio, podía ser asesinado por cualquiera. Los delitos pasibles de este castigo eran robar, asaltar, asesinar, la práctica de la hechicería y la magia con el objeto de fomentar el paganismo, matar por dinero a menos que se hiciese por orden del rey, el rapto de mujeres, mantener relaciones con una mujer casada, la homosexualidad y las peleas en lugares sagrados como el interior de las iglesias o en los cementerios[20].

Finalmente, se recuerda la obligación que tenía la población de proveer caballos para el traslado del obispo —cuando éste llegaba en barco al distrito a cumplir con sus tareas pastorales— y se mencionan las multas en caso de incumplimiento de este deber[21].

Para resumir, comprobamos que las infracciones al derecho cristiano eran penalizadas principalmente con multas pecuniarias que compartían por partes iguales el rey y el obispo, salvo en aquellos casos cuya gravedad determinaba que el culpable fuese declarado fuera de la ley.

Las disposiciones contenidas en el capítulo dedicado al derecho cristiano, evidentemente responden en mayor medida que el resto del *Gulatingslov* a los dictados eclesiásticos: Sin embargo, puede comprobarse que la Iglesia —mientras el cristianismo se encontraba aún en etapa de afianzamiento— procedió con cautela cuando tenía que vérselas con costumbres ancestrales aceptadas (por ejemplo, según vimos, el infanticidio no recibe una condena absoluta).

Al analizar las faltas pasibles de castigos en los capítulos que siguen, debemos recordar que, si bien algunas de las disposiciones contenidas en el *Gulatingslov* pueden proceder del pasado remoto, fueron, sin embargo, adaptadas a las circunstancias vigentes en el momento de redacción del código. Este hecho nos obliga a tener presente que las reglas que a continuación encontramos, pueden haberse originado en alguna de las siguientes circunstancias: 1) la etapa precristiana; 2) ser resultado de la labor legislativa de asambleas y sucesivos reyes del siglo X en adelante o

---

[19] *Ibid.*, pp. 44-46.

[20] *Ibid.*, pp. 46-50.

[21] *Ibid.*, p. 50.

3) pueden ser próximas al momento de la redacción definitiva del código legal, a principios del siglo XIII. Es difícil establecer, de manera fehaciente en cada caso individual, la fecha en que se originó una determinada legislación. Se trata de un terreno en que continúa el debate entre expertos. A lo largo de todo el texto nos parece percibir la progresiva consolidación de la monarquía, cuya presencia se renueva cada vez que se establece que las multas beneficiarán al rey —con excepción de aquéllas que comparte con el obispo, cuando se trata de una falta cometida contra el derecho cristiano—.

En el *Gulatingslov* encontramos disposiciones que legislan sobre diversos aspectos de las relaciones entre los habitantes del distrito que dependía del *ting* de Gulen. La amplitud de los temas abordados permite acceder a una imagen de las condiciones de vida de la población. Recordemos que estamos ante la legislación para un medio geográfico rural, en el cual las comunicaciones se desarrollaban principalmente por mar. Esto explica la importancia que adquieren, en el texto legal, determinados aspectos que sorprenderían en un contexto europeo contemporáneo. Tales pueden ser las disposiciones referidas a la organización de la defensa del territorio —consistente casi exclusivamente en el equipamiento y la tripulación de barcos para proteger las costas[22]— o que el capítulo destinado a legislar sobre el aprovechamiento de las ballenas encalladas en las costas[23].

A continuación del derecho cristiano encontramos, bajo el título de "derecho contractual", un capítulo que también incluye normas pertenecientes al derecho penal. Reúne disposiciones sobre las penas por apropiación de bienes ajenos, por tomar la ley en manos propias, el cobro de compensaciones y obligaciones pecuniarias, deudas por préstamos recibidos tras un acuerdo confirmado con un apretón de manos y ante testigos, acuerdos celebrados para comprar o vender, el aprovechamiento de ganado vacuno de propiedad ajena recibido en préstamo, rentas debidas por préstamos de oro, plata o dinero amonedado, la responsabilidad por defectos ocultos en objetos o ganado vendidos, como asimismo el procedimiento que deberá seguirse para citar a alguien a un tribunal y otras normas vinculadas con fianzas y los riesgos en ellas involucrados[24].

---

[22] *Ibid.*, pp. 267-284.

[23] *Ibid.*, pp. 165-167.

[24] *Ibid.*, pp. 53-68.

Este apartado permite comprobar cuáles eran las diversas penas que se imponían como reparación de las faltas. Por ejemplo, en caso de que alguien se hubiese apoderado de un bien perteneciente a otro, además de la compensación al damnificado, debía abonar una multa al rey. Como forma de pago se entregaban aros o anillos de oro o de plata designados con el nombre de *baugr*[25]. Más adelante analizaremos cómo, gracias a disposiciones referidas al pago de las multas, podemos llegar a conclusiones sobre la gradación social de los hombres. Sin embargo, aquí nos interesa destacar nuestra sorpresa al encontrar que, pese a que la acuñación de moneda se había generalizado, durante el siglo XI, como monopolio de la monarquía, ésta aún no había sustituido, por pagos en moneda, a los *baugr*, que a esa altura parecen un medio de pago arcaico. Al respecto opinamos que debía seguir siendo limitada la cantidad de dinero amonedado, mientras que —como consecuencia de las expediciones vikingas— seguía siendo relativamente abundante la cantidad de metales preciosos en circulación que se empleaban como medio de pago por peso.

Además de pagar la multa al rey, los involucrados en una disputa podían solucionarla por medio de arreglos privados que implicaban el pago de una compensación al damnificado. Si el culpable no la abonaba, el acreedor podía citarlo a pagar en su domicilio en fecha determinada. Si el deudor nuevamente dejaba de cumplir con su obligación, debía ser citado a concurrir a la asamblea o *ting* que, a menos que efectuase el pago, lo declararía fuera de la ley por robo y por no acatar la norma[26]. Importaba que, para ser válidas, las citaciones debían efectuarse ante testigos, en sitios específicos —como, por ejemplo, en el domicilio del convocado o en la asamblea— y pronunciando determinadas fórmulas al hacerlo.

El importe de las compensaciones debía entregarse al damnificado o a sus parientes y las multas debidas al rey eran recogidas por el intendente del soberano o *aarmann*. Estos personajes —salidos en general de las filas de los dependientes personales del rey— aparecen, en un principio, como administradores de las propiedades rurales reales en cada distrito, para ir convirtiéndose paulatinamente en representantes locales del monarca. En este último contexto pasaron a desempeñar funciones jurídico-administrativas con atribuciones muy amplias relacionadas con la convocatoria y el desarrollo de las asambleas y sus aspectos jurídicos, además de quedar encargados del cumplimiento de las sentencias y el cobro de las multas correspondientes al rey. También cumplieron fun-

---

[25] *Ibid.*, p. 53.

[26] *Ibid.*, p. 54.

ciones relacionadas con todo lo necesario para que los contingentes militares —fundamentalmente, los destinados a la defensa de las extensas costas— estuviesen debidamente equipados y preparados para eventuales convocatorias a las armas[27]. La evolución de las crecientes atribuciones del *aarmann* permite comprobar la ampliación del poder real en detrimento del campo de acción de las asambleas. Esta limitación se puso de manifiesto de modo particularmente sensible cuando, en el año 1274, el rey Magnus Lagaböter (1263-1280) promulgó un código de leyes unificado para todo el país. Como consecuencia de esta medida, dejaron de tener validez los códigos regionales como el *Gulatingslov*.

En el capítulo dedicado al casamiento de las mujeres[28] comprobamos que, a pesar de que en muchas sagas las mujeres escandinavas parecen disfrutar de más libertad y autonomía de lo que era el común en el continente, la legislación nos las muestra impedidas de decidir por cuenta propia con relación a su desposorio. Este era una cuestión de negociaciones entre el padre de la mujer —o su hermano, en caso de haber muerto el padre— y el futuro esposo. Tenían por objeto dejar establecido qué bienes aportaría al matrimonio cada una de las partes, no tanto para garantizar la situación de la mujer sino para asegurar la herencia de los futuros hijos.

La situación de inferioridad de la mujer también aparece subrayada en el título del capítulo "Acerca de la compra de esposa"; las mujeres figuran convertidas en poco más que una mera mercadería.

La preocupación económica también es evidente cuando el código establece que sería declarado fuera de la ley el hombre que se hubiese casado con una mujer prometida a otro, en vista de los arreglos económicos ya fijados en el momento del desposorio. Semejante acción era equivalente a un rapto, duramente castigado por la ley. Asimismo, el esposo administraba los bienes de su mujer, sin que ella pudiese oponerse.

Por otra parte, la mujer tenía derecho a una compensación en caso de ser públicamente golpeada por su esposo y, si esto se repetía tres veces, podía abandonarlo y llevar consigo los dones recibidos de él. Pero, por otro lado, no se toman disposiciones en caso de que la esposa fuese golpeada en privado por su marido.

El interés por garantizar la transmisión de la herencia materna a los hijos se entrevé también en la prohibición de que el marido emplee los

---

[27] Per Sveaas Andersen, *op. cit.*, pp. 284-289.

[28] *Gulatl.*, pp. 69-78.

bienes de su esposa para pagar deudas y en la limitación de las compras permitidas a las mujeres casadas.

En el capítulo siguiente encontramos la legislación referida a la esclavitud y a los libertos. Por llevar el título de "Leyes de los libertos" y por ser mucho más numerosas las disposiciones referidas a ellos que a esclavos, es lícito suponer que, en el momento de la redacción del código, la esclavitud se encontraba en franco retroceso. En cambio, debía ser considerable el número de libertos. Estos se distinguían de la población libre porque su situación económica habitualmente era inferior y los obligaba a trabajar en relación de dependencia. Asimismo, los recientemente manumitidos tenían la obligación de seguir trabajando para sus antiguos señores, tal como ocurría también en otras partes de Europa.

En este punto parece oportuno señalar que el *Gulatingslov* —merced a la información sobre tarifas pagaderas por heridas ocasionadas a terceros— permite establecer la gradación social de los hombres. Dice así: "Si un liberto hiere a alguien, deberá pagar una multa consistente en un *baug* (=anillo de pago, *ut supra*). El hijo de liberto [pagará] dos baugr, el campesino terrateniente, 3 *baugr*. El dueño de tierras heredadas, 6 *baugr*. Vasallo del rey y *stallare* (=representante del rey ante la comitiva real y emisario suyo en el interior y exterior del país) pagarán 12 *baugr*, pero el *jarl* (=conde, equivalente a un reyezuelo de distrito) pagará 24 *baugr* y el rey dos *baugr* menos que 50 [=48]"[29]. Observamos que el importe de las multas se elevaba a medida que aumentaba la jerarquía social y, por ende, la riqueza de los hombres.

Per Sveaas Andersen se basa sobre este texto para dividir a la sociedad noruega del siglo XII en tres categorías. La aristocracia ocupaba la cúspide, integrada por el rey, los *jarls*, los vasallos reales y el *stallare*. En segundo lugar, en el nivel medio se encontraban los campesinos terratenientes, que desde siempre constituían el grueso de la población y, en el siglo XII, estaban divididos en dos grupos (por un lado, los dueños de tierras heredadas y, por otro, a aquellos que ocupaban tierras arrendadas o recientemente compradas). Sin mencionar a los esclavos carentes de entidad jurídica y cuyo número probablemente era insignificante, los libertos y sus descendientes constituían la capa social inferior. Solían encontrarse en situación de dependencia, si no jurídica, al menos económica de los otros grupos y estaban obligados a trabajar en tierras ajenas y por cuenta de terceros por carecer de recursos para adquirir tierras propias[30].

---

[29] *Ibid*., p. 190.

[30] Per Sveaas Andersen, *op. cit*., p. 214.

Acabamos de ver que la situación social y económica de cada uno determinaba el valor de la multa que le correspondía pagar por una falta. De manera semejante, en el *Gulatingslov* comprobamos más adelante que, según las diferentes categorías sociales también variaban las compensaciones correspondientes por agravios al honor o por lesiones sufridas. Se establece que el liberto cobrará una compensación consistente en la mitad del importe que le corresponde al campesino arrendatario o a aquél que ha adquirido recientemente su propiedad. Al dueño de tierras alodiales le corresponde la mitad de la compensación adjudicada a vasallos reales o al *stallare*; respecto de los *jarls* y el obispo se duplica esta última. Se concluye estableciendo que "...siempre que un hombre sea ofendido o herido, al rey le corresponde cobrar [un importe equivalente al de la compensación debida a un *jarl* o al obispo]"[31].

El conjunto de faltas que da lugar a que se especifiquen con tanta claridad las multas, está contenido en un capítulo que enumera las compensaciones que corresponden por ataques a la vida, el cuerpo o el honor. Un análisis pormenorizado de dichas faltas podría ser sumamente interesante para ilustrar acerca de la mentalidad y la vida cotidiana de las gentes pero el espacio de que disponemos no nos permite llevarlo a cabo. Citaremos simplemente que, entre las violencias contra las personas, se mencionan asesinatos —y la necesidad de declaraciones de testigos en cada caso—, compensaciones por heridas recibidas, por la pérdida de algún miembro o la vista, por insultos, por adulterio de la mujer, por rapto, deudas, por brindar ayuda u hospitalidad a alguien declarado fuera de la ley, etc. Muchos de los actos penalizados en este apartado ya fueron mencionados en el capítulo sobre el derecho cristiano. En los capítulos que faltan analizar encontramos otras reiteraciones semejantes. Baste recordar que, además de la compensación por las ofensas sufridas, generalmente debía pagarse una multa al rey.

No alcanzaremos a efectuar el análisis detallado de todos los capítulos del *Gulatingslov*. Esperamos poder hacerlo en otra oportunidad. En gran medida, los capítulos que restan legislan con más detenimiento sobre cuestiones que ya han sido mencionadas, de manera que aquí solamente enumeramos sus temas: 1) sobre arrendamiento de tierras; 2) sobre herencias, o sea derecho sucesorio; 3) sobre la convocatoria a la asamblea y la obligación de concurrir a la misma; 4) sobre la prohibición de efectuar regalos de Navidad al rey, sobre libertad de movimientos y el derecho a

---

[31] *Gulatl.*, p. 198.

bienes enterrados encontrados en las tierras propias —todo este material heterogéneo en un breve capítulo añadido tardíamente—; 5) sobre el derecho a disponer de las ballenas varadas en las costas; 6) sobre robos; 7) sobre la recuperación de tierras heredadas ocupadas por otro, sobre ventas de tierras y otros acuerdos relacionados con la propiedad de la tierra; 8) sobre la defensa del país —donde se exponen las obligaciones de la población para asegurar la protección de las costas y se incluye un apartado sobre el rey, especificando los derechos del soberano sobre las propiedades reales—; 9) el último capítulo vuelve sobre el tema de las multas compartidas por el rey y el obispo.

Para terminar, nos pareció interesante analizar cuáles son —a lo largo del *Gulatingslov*— las faltas que merecen el más severo de los castigos: ser declarado fuera de la ley. Ya hemos visto que quien sufría esta pena era privado de todos sus bienes y corría el riesgo de perder la vida a manos de cualquiera, a menos que abandonase el territorio. Este castigo evidentemente perseguía el objeto de alejar a los elementos perturbadores de la tranquilidad social pero se hizo extensivo a quienes no acataban los preceptos del cristianismo y a los que desatendían sus obligaciones relacionadas con la defensa.

Las faltas que merecen la pena de ser declarado fuera de la ley pueden dividirse en tres grupos: aquéllas que atentan contra los preceptos de la religión cristiana, las que hacen peligrar la paz social y las que amenazan la seguridad del territorio. A continuación, las examinaremos en el orden en que aparecen en el código.

En el primer grupo encontramos las faltas que la Iglesia consideró que merecían ser castigadas con máxima severidad: haber comido carne de caballo durante la cuaresma[32]; infanticidio (que es llamado "gran asesinato"[33]); ser adivino, pronunciar encantamientos y otras actividades relacionadas con la magia y la hechicería[34]; quebrantar un compromiso contraído por medio de un juramento; robo, asalto y asesinato; fomentar el paganismo y la hechicería; el rapto de mujeres y ofrecer refugio a alguien declarado fuera de la ley (este grupo incluye varios crímenes que volveremos a encontrar de inmediato, también penalizados por la Iglesia)[35].

---

[32] *Ibid*., p. 32.

[33] *Ibid*., p. 34.

[34] *Ibid*., p. 42.

[35] *Ibid*., p. 46.

Según el *Gulatingslov*, las faltas graves que atentan contra la tranquilidad social, son: mantener relaciones sexuales con la esposa de otro; asesinato de hijo, padre, madre, hermano, hija o hermana; mantener relaciones homosexuales y pelear en la iglesia o en el cementerio[36]. También es declarada fuera de la ley la mujer que no cumplía con el acuerdo matrimonial en el lugar y momento establecidos, como asimismo el varón que faltara a su compromiso[37]. El mismo castigo corresponde a aquél que casa con la mujer desposada por otro —ambos si la mujer está de acuerdo-[38]; explotar tierra ajena sin pagar arrendamiento[39]; mudar de lugar mojones linderos entre propiedades —se considera ladrón quien lo hiciere[40]—. Un curioso ejemplo de extensión de la legislación humana a animales considerados peligrosos es cuando el oso y el lobo son declarados fuera de la ley porque nadie quiere hacerse responsable de sus actos[41]. Otras faltas análogas son: incendiar la casa ajena (una forma bastante común de vengarse de enemigos[42]); componer versos de burla e infamantes para otro —esto constituía un agravio serio al honor[43]—; causar destrozos en una propiedad ajena y matar al que escapa con un bien robado[44]; el asesinato de una mujer por parte de un hombre y de un hombre por una mujer[45]; asesinar al *aarmann* durante un banquete en presencia del rey o durante la asamblea[46]; insultar en términos ofensivos para el honor de una persona[47]; el rapto de una mujer[48]; el robo[49].

A continuación, encontramos las disposiciones referidas a la defensa

---

[36] *Ibid.*, p. 49.

[37] *Ibid.*, p. 73.

[38] *Ibid.*, p. 74.

[39] *Ibid.*, p. 108.

[40] *Ibid.*, p. 117.

[41] *Ibid.*, p. 120.

[42] *Ibid.*, p. 123.

[43] *Ibid.*, p. 153.

[44] *Ibid.*, p. 155.

[45] *Ibid.*, p. 178.

[46] *Ibid.*, p. 182.

[47] *Ibid.*, pp. 195-196.

[48] *Ibid.*, p. 197.

[49] *Ibid.*, p. 227.

del país y los motivos por los cuales quien desatendiera sus obligaciones era declarado fuera de la ley: no hacerse presente a los censos de quienes debían concurrir a la asamblea o a la defensa[50]; fugarse del barco durante una expedición sin permiso del capitán[51]; fugarse durante la construcción de un barco[52]; quedarse dormido durante la custodia de un faro o desatender un faro[53] y, finalmente, emprender una expedición guerrera sin haber cumplido con la formalidad de anunciar la ruptura de la paz[54].

En resumen, se puede afirmar que la sociedad que observamos a través de *Gulatingslov* es esencialmente rural. En ningún momento aparecen referencias a la vida urbana ni a la actividad comercial. Aunque esta última existió, se regía por una legislación particular, de la cual prácticamente no se han conservado testimonios.

Las penas pecuniarias y las expropiaciones de tierras cuando alguien era declarado fuera de la ley incuestionablemente contribuyeron a la expansión de las propiedades rurales reales y fueron uno de los factores coadyuvantes en el afianzamiento de la posición eminente del rey en el seno de la sociedad, acentuando la distancia que lo separaba del común de la población. Esta transición ya se había operado —en gran medida— cuando fue redactado el texto de la ley que hemos analizado y que, según vimos, pronto sería sustituido por un código no ya originado en las asambleas populares, sino emanado de la monarquía.

---

[50] *Ibid.*, p. 270.

[51] *Ibid.*, p. 273.

[52] *Ibid.*, p. 277.

[53] *Ibid.*, pp. 279-280.

[54] *Ibid.*, p. 282.

INDIVIDUOS, GRUPOS, ESTRUCTURA SOCIAL. UNA REVISIÓN DE LOS ANTECEDENTES CONCEPTUALES Y LA ELABORACIÓN SOCIOLÓGICA DE M. BLOCH A PROPÓSITO DE LA EUROPA FEUDAL

CRISTINA GODOY
(Universidad Nacional de Rosario)

EDUARDO HOURCADE
(Universidad Nacional de Rosario)

Los nexos entre individuo y grupo social, sus mutuas determinaciones y los marcos de intelección de estas relaciones constituyen un problema clásico de la historiografía. En el siglo XIX, diversas teorías fueron esbozadas al respecto, desde el "héroe" de Carlyle —cuya creatividad autónoma era la fuente principal de estímulo e innovación en la vida social— hasta las nociones de mimetismo comportamental de los grupos que, en Le Bon, encontraban su analogía en los más simples organismos vivos. Hacia fines del siglo, el desarrollo de la sociología parece apuntar a constituir una ciencia generalizadora de lo social, al tiempo que dejaba para la historia el estudio de las particularidades. Esto parecía distinguir, jerárquicamente, campos entre ambas disciplinas, pero también orientar sus observaciones en distintas direcciones; la sociología hacia los grupos humanos y la acción colectiva, en tanto la historia daría primacía a factores individuales.

La relación entre la configuración disciplinaria de la historia y la sociología ha ocasionado diversos debates. Las pretensiones propias acerca del alcance de cada uno de estos campos de saber, las disputas entre distintos *maîtres d'école* pero —sobre todo— distintas maneras de concebir a la sociedad y la forma de conocimiento apropiado a este objeto han motorizado estos debates.

El propósito de la presente intervención es revisar las maneras en que la elaboración de E. Durkheim (1858-1917), quien en sus obras iniciales no apuntara, de manera particular, a debatir con los historiadores, fue no obstante recibida como un desafío a problemas no completamente resuel-

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

tos dentro de la perspectiva "científica" de la historia de hace un siglo. La elaboración de Durkheim y de los "durkheimianos" dará lugar a un debate que influye en la visión de Marc Bloch (1876-1944), uno de los indiscutidos refundadores de la historia como disciplina social en el período de entreguerras.

Luego de algunas demoras, fundamentalmente vinculadas al desarrollo de sus tareas docentes, Emile Durkheim obtiene su doctorado con *La división del trabajo social*[1]. El sentido de la obra apuntaba a reconstruir el campo completo de la evolución social, en tanto se criticaba la dominante visión spenceriana de este camino evolutivo. El primer blanco de su obra resultaba ser la tradición individualista que, desde Adam Smith y John Stuart Mill, subrayó el automatismo de la creciente división del trabajo y su influencia en el progreso humano. Durkheim cree que este proceso creciente de división del trabajo "ya no es tan sólo una institución social que tiene su fuente en la inteligencia y en la voluntad de los hombres", sino que el mismo obedece a una ley más amplia de la organización biológica, que se desarrolla por la especialización de aparatos y de sistemas y que, en la órbita social, comprende a todas las esferas y no sólo a las actividades económicas.

La inspiración biológica aporta a la elaboración de Durkheim, en primer lugar una metáfora para pensar a la sociedad —el organismo— pero también aporta el concepto de función, que sobrevivirán a su autor en la tradición conceptual de la sociología.

Por otra parte, la forma de abordaje propuesta por Durkheim retomaba en cierta manera un afán generalizador, panorámico, de la especie humana que lo conectaba igualmente a la filosofía como a la sociología en estilo comtiano (o spenceriano). Resultado de esta visión en conjunto surgía la distinción cualificatoria entre sociedades de solidaridad orgánica y sociedades de solidaridad mecánica, con lo que se separaba radicalmente de los modelos de periodización de los historiadores (Prehistoria, Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y, en el caso francés, Edad Contemporánea). Igualmente su forma —digamos generalizadora de abordar las totalidades sociales— se confrontaba con el preferido procedimiento individualizador, acontecimental de los historiadores. Por seguir, la manera en que Durkheim concibe lo "colectivo", formas grupales de representación como la "conciencia colectiva" y el diagnóstico de enfermedades colectivas, como la anomia, era indicativa de criterios de conocimientos

---

[1] E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta, 1985.

completamente distintos de la "observación indirecta" que perseguían los historiadores.

Todo ello, en conjunto, hizo que aunque E. Durkheim no se había referido de manera despectiva hacia la historia o los historiadores, hubiera una especie de confrontación inevitable.

Las muchas observaciones y críticas que recibiera el trabajo de Durkheim lo llevan a escribir *Las reglas del método sociológico*[2]. Según su declaración introductoria, el sentido de la obra era exponer en forma independiente un método de estudios sociales que, por su mismo carácter científico, se confrontaba con el sentido común. Pretendía además ser aclaratorio de alguno de los malentendidos que provocase *La división del trabajo social* pero, en verdad, esta segunda obra era una enfática reiteración de sus puntos de vista y una acerba crítica a los objetores de su obra primera.

Las reglas comienzan asentando un campo particular de fenómenos que hacen posible la constitución de la sociología como campo disciplinario separado de la biología, la psicología y otras formas del conocimiento social. Los "hechos sociales" —como bien se los conoce desde entonces— serían aquellos "modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se imponen al individuo".

Esta manera de concebir los fenómenos sociales era asimismo una inauguración, "pues nos proporciona un término medio entre las dos concepciones contrarias de la vida colectiva que durante mucho tiempo dividieron las opiniones: me refiero al nominalismo de los historiadores y al realismo extremo de los filósofos" (p. 94). Una nota al pie —"no afirmo que todos sostengan esa posición"— trata de atemperar el énfasis sobre el nominalismo historiográfico. De todos modos, los historiadores no parecieron prestar atención a esta cautela de último momento.

Quedaba así delineado un campo de discusiones esencialmente metodológico —aunque incluía otras dimensiones— entre historiadores y la incipiente sociología. Debe anotarse, a los efectos de una mejor valuación de esta polémica, que las intervenciones de Durkheim abrían juicio sobre una disciplina que se había ido parcialmente constituyendo como eslabón central en el dispositivo escolar, particularmente en Francia. La indiscutible centralidad de la Historia en la currículas de las Humanidades

---

[2] E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981.

—efecto de la importancia del rol asignado a la historia en la formación del ciudadano—, hacía absolutamente imperativo que los historiadores dieran una respuesta acorde al desafío.

Por otra parte, debe anotarse que algunos de los argumentos de Durkheim habían ya sido discutidos entre los propios historiadores, en polémicas que buscaban afinar el grado "científico" de su misma disciplina. Para mayores detalles acerca del clima de la polémica remitimos a F. Devoto, quien se ha ocupado de este debate[3].

La respuesta de los historiadores insistirá en afirmar la pertinencia de la historia como una ciencia social. Desde su perspectiva, dado que la historia se ocupa del pasado y no puede tener experiencia directa de los materiales de su interés, se debe contentar con la "observación indirecta", a partir del análisis de los fragmentos informativos legados por las sociedades pasadas. Tampoco los historiadores abrigan dudas acerca de los procedimientos de obtención y análisis de estas observaciones, que configuran las etapas "heurísticas, críticas y hermenéuticas" del método histórico propuesto. La rigurosidad de los recursos especializados puestos en juego enfrentaba a los historiadores con científicos experimentales de otras disciplinas.

Sin embargo, en un punto crucial, se comienza a reconocer razón a Durkheim y otros. Había un punto particularmente débil en las explicaciones de los historiadores, que no tenía que ver con las fuentes de las que partía el conocimiento, ni de los recursos con los que estas informaciones eran traducidas, analizadas o puestas en contexto. Los propios historiadores podían constatar que, partiendo de idénticas fuentes, era posible diferir en cuanto al sentido del cuadro completo del pasado que era posible construir con dichas fuentes. Esto es, que cotidianamente se confrontaban unas divergencias cuyo origen se imputará a la "síntesis".

En su clásico *Introducción a los Estudios Históricos*[4], aparecido en 1897, C. V. Langlois y C. Seignobos abordarán tal problema en la sección final del libro, dedicada a las operaciones sintéticas. Un principio de clasificación de los hechos sucede a las operaciones heurísticas, críticas y hermenéuticas. Se trata del grado de generalidad. El mismo divide a hechos muy generales que han durado siglos ("instituciones, costumbres,

---

[3] Para una visión general del debate remitimos a F. Devoto, "Repensando una antigua polémica entre historiadores y sociólogos. El debate Simiand-Seignobos y algunos dilemas de la historiografía contemporánea", en *Entre Taine y Braudel*, Buenos Aires, Biblos, 1992.

[4] C. Langlois-C. Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

creencias") de hechos singulares casi sin dimensión temporal (una palabra o un movimiento). La historia no está en condiciones de "condensar hechos generales partiendo de hechos particulares", pero debe intentar formar "grupos" sobre la base de los grados de generalidad presentes en los hechos sometidos al análisis. Los grupos sociales vienen así a constituirse en un resultado empírico, aunque derivados de una acción más general y lógicamente "agrupable". La conclusión, empero, no puede ser más amarga para quienes sustentan criterios de uniformidad disciplinaria, "en este punto no se entienden los historiadores" (p. 158)

Algunas páginas adelante, dentro de la misma sección sobre la síntesis, en un parágrafo destinado a principios ordenadores de los hechos, son expresamente consideradas las "acciones de los hombres": "las acciones y las palabras tienen todo el carácter de haberlo sido de un individuo. La imaginación no puede representarse más que acciones *individuales*. Como son hechos de hombres que viven en sociedad la mayor parte son realizados por varios individuos a la vez, o hasta combinados para un resultado común, y son actos *colectivos*" (p. 162). La acción individual resulta entonces la materia prima de acciones grupales o colectivas y el único principio seguro para la reconstrucción histórica.

"El 'hecho social', tal como lo admiten varios sociólogos, es una construcción filosófica, no un hecho histórico", agregan Langlois y Seignobos. Como sabemos, el destinatario de la frase es Emile Durkheim, quien ha incluido el concepto en su primer libro, *La división del trabajo social*, pero que ha ampliado y defendido lógicamente su pertinencia en *Las reglas del método sociológico*.

El rechazo a los modelos de totalización propuestos, entre otros por los sociólogos, al tiempo que las necesidades de generalización propias de cualquier conocimiento científico, llevan a Langlois y Seignobos a proponer una alternativa que, sin perder la base individualizadora de la acción social, permita empero alguna clase de operación "sintética": "hay condiciones de la vida humana tan necesarias y evidentes, que la observación más superficial basta para determinarlas. Son aquéllas que toda la humanidad tiene en común, derivan del organismo fisiológico que crea las necesidades de los hombres, o de su organismo psicológico que crea sus hábitos de conducta. Cabe, pues, preverlas en un cuestionario general que sirva para todos los casos" (p. 166).

El "cuestionario universal" es el instrumento de clasificación de los hechos individuales que pueden, así, ser naturalmente agrupados. Cada agrupación debe constituir, por derecho lógico, el principio constitutivo de una especialización histórica: "este cuadro de agrupación general dará el maderamen de la construcción histórica".

Esta primera confrontación entre una disciplina consolidada y autosatisfecha que debía responder los desafíos de una rama naciente del conocimiento social, tendrá toda una serie de estaciones a lo largo de la primer década del siglo. La construcción de cuadros sugerida por Langlois y Seignobos no alcanzó a dar respuesta a los distintos problemas; incluso la misma manera de concebir una ciencia de lo social fue ironizada por uno de los más jóvenes y desafiantes sociólogos, F. Simiand[5].

Entre los historiadores, H. Berr tratará de afrontar con seriedad el problema de la "síntesis", es decir, la obtención de una fórmula universal que permitiera avanzar en el grado de generalización de los conocimientos que obtenía la disciplina. Para ello ideará un triple modelo analítico: contingencia, necesidad y lógica que, adecuadamente combinados, constituyen la síntesis. En *La Síntesis en Historia*[6] expone que la materia social puede descomponerse en tres niveles de causación. Un nivel básico está compuesto por lo que identifica como la *lógica*, noción bastante confusa que abarca las invenciones individuales del pensamiento. Resulta a veces resumida como consecuencia de "la tendencia del ser a persistir y a expandirse" y conecta a la historia con la filosofía. Un segundo nivel de determinaciones de la vida social está compuesto por las *necesidades* constantes en la organización social, que conducen al agrupamiento, a la creación de instituciones (económicas, políticas, etc). El campo de los historiadores se expande para poder incorporar a los nuevos resultados de la sociología. Esta aportaría su problemática de las totalizaciones dentro de la que cobran forma diversos sistemas institucionales de naturaleza comparable. Finalmente, en el nivel superficial de la acción colectiva, las *contigencias* comprenden el tipo de acontecimiento que habitualmente ocupaba a la historia, sobre todo las acciones individuales.

Hasta ahora nos hemos estado refiriendo a la polaridad entre un programa generalizador de la sociología y un programa de la historia que se resiste a quedar atrapado entre un sistema de conceptos englobantes de la acción individual (conciencia colectiva, representación colectiva) y una forma de conocimiento que colecciona peculiaridades y que le impedirían presentarse como una ciencia. Para ilustrar más completamente la autoreflexión de los científicos de lo social, es necesario presentar el desarrollo de una tercera disciplina: la antropología.

Argumentando la carencia de algún núcleo "esencial" en las ciencias

---

[5] F. Simiand, "Méthode historique et Science Sociale", *Annales (E.S.C.)*, nº 1, 1960.

[6] H. Berr, *La síntesis en Historia*, Méjico, U.T.E.H.A., 1955.

sociales, K. Popper sostiene que "antes de la Segunda Guerra Mundial la idea de la sociología era aún la de una ciencia social teorética general —comparable quizá a la física teorética— y la idea de antropología social era la de una sociología aplicada a sociedades muy especiales, es decir, a sociedades primitivas"[7]. Por cierto, orientada a la observación de estas sociedades que se denominaran primitivas, la antropología francesa —o etnología— empezaba a desarrollar un arsenal conceptual que se emparentaba con el de la sociología en perspectiva durkheimiana, no tanto en lo atinente a su particular concepción de la evolución humana, como a su valoración por los términos de lo moral y la integración simbólica de los mismos.

Lucien Lévy-Bruhl publica, en 1910, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*[8]. Colaborador de *L'Année Sociologique*, comienza su tratado caracterizando los rasgos de la representación colectiva. En primer lugar, ellas comprenden a todo el grupo social, "se imponen al individuo". En conjunto, no definen un sujeto colectivo, pero sin un concepto tal no podríamos explicarnos la acción individual, dado que estas representaciones los preceden y los sobreviven. Esto exige la búsqueda de unas leyes propias, que no coinciden con las de la psicología individual.

El análisis de las sociedades inferiores (a veces las denomina también primitivas) nos enfrenta con algunos fenómenos semejantes a los existentes en las sociedades superiores. Esta homología estructural hace posible, en función de la simpleza o complejidad del caso, construir tipologías. Cada tipo social presenta una fuerte correspondencia entre los distintos elementos que lo componen: "un tipo de sociedad definida, que tiene sus instituciones y sus costumbres propias, tendrá también necesariamente su propia mentalidad" (p. 23). Además, para Lévy Bruhl las instituciones y costumbres son un aspecto objetivado de esas mentalidades. Igualmente, sirve de puerta de ingreso a su conocimiento más amplio.

El método comparativo se aplica en relación a las sociedades modernas en tanto "máxima distancia" posible entre fenómenos, lo que lleva a descartar cualquier comparación del pensamiento primitivo con el de los niños. Las principales determinaciones de este tipo de mentalidad estarían englobadas por una "ley de participación" que resulta el núcleo común de la mentalidad colectiva. Los primitivos establecen correlaciones entre

---

[7] K. Popper, "La lógica de las ciencias sociales", en A.A.V.V., *La lógica de las ciencias sociales*, Méjico, Grijalbo, 1978, p. 13.

[8] L. Levy-Bruhl, *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947.

todas las cosas que componen su mundo representativo. Sostiene Lévy Bruhl que, consideradas estas relaciones, se comprende su dependencia de una ley general, "fundamento común de esas relaciones místicas". Todos los seres y objetos participan en la representación colectiva.

En consecuencia, la ley de participación —que explica por qué los inferiores son incapaces de las operaciones discriminatorias, mentales o experienciales, típicas de los superiores— es el sustento de otros dos apuntamientos sucesivos: el carácter místico y prelógico de la conceptuación en las sociedades más simples. Entre las funciones mentales más llamativas de las sociedad inferiores, sobresale la memoria que cumple allí "un papel más importante que nuestra vida mental". Cada vez que nosotros recurrimos a la lógica, el primitivo recurre a su memoria. Todos los elementos que integran su cultura propenden a la conservación y a la transmisión, de generación en generación, de la memoria.

El sentido místico de las representaciones de los primitivos es el que los lleva a ver "comunicación de propiedades, por transferencia, por contactos, por transmisión a distancia, por mancilla, por posesión, por una multitud de operaciones, que hacen participar instantáneamente o al cabo de cierto tiempo un objeto o un ser de una virtud determinada, que sacralizan o desacralizan al término de una ceremonia" (p. 87).

Tengamos en cuenta que, por esa fecha, los trabajos de E. Durkheim han evolucionado igualmente hacia el estudio de las sociedades primitivas y los aspectos de su religiosidad. El estudio de Durkheim se focaliza sobre el sistema totémico en Australia, que resulta definido como primitivo en tanto la simpleza de su organización colectiva, al punto que subraya su originalidad, es decir, que está íntegramente compuesto por elementos de creación propia y que no dependen de religiones anteriores. *Las formas elementales de la vida religiosa*[9], aparecida en 1912, viene a convertirse en otra muestra de esa intencionalidad común de generalización con que sociólogos y antropólogos encaran la experiencia humana. Por razones de espacio, solamente haremos algunas precisiones en cuanto a su primer capítulo, dedicado a las definiciones.

Reaparece aquí la querella sobre las ciencias sociales, a propósito de cómo la razón ha llegado al principio del determinismo, aunque "sólo hace un siglo se lo ha empezado a introducir en las ciencias sociales, y su autoridad en ese terreno todavía se pone en duda. Sólo un pequeño grupo está convencido que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un reino natural. Todavía hoy se creen auténticos milagros.

---

[9] E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear instituciones de la nada, por una simple y terminante orden de su voluntad, y transformar un sistema social en otro, de la misma manera que los creyentes de tantas religiones creen que dios ha hecho surgir el mundo de la nada" (p. 68). Como si esta embestida, que no nombra a los historiadores pero que sin duda los alude, fuera poco, Durkheim continúa explicando las resistencias al reconocimiento de estas determinaciones natural-sociales por provenir de quienes aún estarían presos de una mentalidad primitiva.

Yendo al terreno de la religión, Durkheim precisa que ni los ritos, ni los dioses, ni los espíritus son equivalentes de la religión, pues ésta los sobrepasa: "la división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro que contiene todo lo que es profano, es el rango distintivo del pensamiento religioso" (p. 83). Ahora bien, el rasgo que hace de esta oposición genérica un caso único, distinguible de otras clases de oposiciones, es su carácter absoluto, su extrema distancia. De esta amplia distancia entre esos mundos depende, no obstante, la cohesión social. La creencia religiosa no vale a título individual; son el objeto y la unidad del grupo: "la religión debe ser algo esencialmente colectivo" (p. 98).

La creencia colectiva como base de la cohesión grupal, las determinaciones de esas representaciones colectivas por sobre los individuos, sus implicancias positivas y negativas, resultan entonces inquietudes comunes para antropólogos y sociólogos. Ambos igualmente han venido a converger en la necesidad de precisar sus instrumentos conceptuales en sociedades simples, en verdad "sin historia" que son analizadas diacrónicamente y relegan a un segundo plano notable las "transiciones" hacia formas superiores de mentalidad o de religiosidad.

Para la mayoría de los historiadores éste era un resultado inspirado en la vocación filosófica de sus cultores y en su tendencia a la construcción abstracta. Ni por la orientación metodológica ni por lo que venían a resultar sus objetos específicos —el suicidio, la religiosidad primitiva— el programa durkheimiano parecía llamado a tener resonancia entre los historiadores. Si bien la sociología había planteado desafíos lógicos difíciles de responder, en cuanto se abordaba el nivel de las producciones concretas resultaba más sencillo impugnar de "metafísico" a quien tentara escudriñar el mundo natural de las sociedades, al tiempo que afirmar el carácter concreto, positivo, de las investigaciones históricas, pese a su corto aliento formalizador.

La Primera Guerra Mundial tendrá efectos devastadores para el desafío sociológico. A la muerte de su principal maestro en 1917, debe sumarse el efecto de la sangría causada por la confrontación entre sus jóvenes

discípulos. No obstante, la refundación de la universidad de Estrasburgo hará posible, luego de 1920, la colaboración de sociólogos inspirados en Durkheim, junto a geógrafos e historiadores renovadores, que contaban con alcanzar mayores niveles de rigurosidad para sus propias disciplinas sobre la base de la mutua colaboración. En otro lugar hemos abordado con detalle este proceso[10]. Con todo, la forma en que Marc Bloch incorporó elementos teóricos de diverso origen ha sido materia de controversias. Estas atañen tanto a los conceptos efectivamente apropiados como al uso específico que los mismos adquieren en el autor de *La Sociedad Feudal*. Evaluando las relaciones entre la escuela de los *Annales* y la teoría sociológica, N. Birnbaum ha sostenido que si alguna sociología ha influenciado a Bloch, la fuente debe encontrarse sobre todo en Max Weber: "cuando consideramos las implicancias teóricas del propio trabajo de Bloch, el tributo inicial de *Annales* a Weber asume una mayor significación que las repetidas referencias a Durkheim"[11].

Aunque una ponderación adecuada del juicio de Birnbaum requeriría una revisión de las formas de llegada de la influencia de Weber —al tiempo que establecer con mayor rigurosidad que hasta ahora cuál era el *corpus* de nociones más generalmente aceptadas en la sociología francesa a mediados de los años veinte—, creemos, no obstante, posible sostener que hay una serie de elementos que conectan el pensamiento de Bloch al de Durkheim de manera significativa y que las referencias del primero hacia el segundo constituyen una efectiva transmisión conceptual, aunque el uso que hará Bloch de estas nociones lo llevará, en ocasiones, a situarse demasiado lejos de la intención del autor de *Las reglas*.

Teniendo en cuenta toda esta serie de debates precedentes y esperando se nos disculpe la extensión que hemos dedicado a estas presentaciones, por otra parte muy incompletas, veamos ahora la elaboración particular de M. Bloch. Tal vez resulte práctico, en función del presente análisis, dividir, tentativamente, la producción profesional de M. Bloch en tres grandes etapas; la primera, anterior a la fundación de *Annales* en el marco de un pleno proceso de crecimiento intelectual en la universidad de Estrasburgo, cuya obra característica es *Los reyes taumaturgos*[12]. La si-

---

[10] G. Godoy-E. Hourcade, *Marc Bloch, una historia viva*, Buenos Aires, CEAL, 1992.

[11] N. Birnbaum, "La escuela de *Annales* y la teoría social", *Cuadernos de teoría e historia de la historiografía*, nº 3, Buenos Aires, Biblos, 1990.

[12] M. Bloch, *Los Reyes Taumaturgos*, Méjico, F.C.E., 1988.

guiente etapa —desde 1929 hasta 1939— luego de la fundación de *Annales*, cuando los contactos internacionales se hacen más fluidos; su actuación se abre a los foros internacionales y su oficio investigativo se precisa. *La historia rural francesa: caracteres originales*[13] es la mayor producción del período. La última etapa tendría un carácter, si puede decirse, sintético aunque inadvertido para el autor; comprende desde 1939 hasta su asesinato, en 1944, cuando publica *La Sociedad Feudal*[14] y escribe los manuscritos que compondrán la *Introducción a la Historia*[15].

Esta separación nos vale aquí para deslindar, además, algunos de los rasgos historiográficos que caracterizaron el conjunto de su obra. Porque si bien a esta altura del camino disciplinario de la historia, tres generaciones han considerado a Bloch el historiador de la feudalidad francesa, sabemos que esta especialidad no fue una construcción homogénea sino que tentó senderos metodológicos alternativos. En función del espacio disponible centraremos nuestro análisis en la primera etapa.

Ya en otras oportunidades editoriales[16] nos hemos aproximado al estudio de *Los Reyes Taumaturgos*, haciendo hincapié en nociones caras a Bloch como las de "conciencia colectiva" y "mentalidad". Lo primero que nos interesa subrayar es la importancia concedida a la relación historia-cultura, por medio de la recurrencia a métodos y conceptos propios no sólo de la sociología, sino también de la antropología, desarrollando en *Los Reyes Taumaturgos* un método comparativo capaz de abrazar tradiciones teórico-metodológicas de un triple origen disciplinar. Bloch ha logrado elevar un acontecimiento individual, como la curación mágico-real de las enfermedades, a un nudo problemático complejo, comprendido dentro de dos asuntos más abarcativos, que de maneras diversas se han manifestado en distintos momentos y sobre una extensa geografía: la realeza mística y la historia del milagro.

Desde el punto de vista metodológico, Bloch adopta una perspectiva comparativa y considera a la sociología comparada como modelo verosímil y proveedor de informaciones en el caso de ausencia de las mismas. En este punto parece estar dispuesto a concederle a la sociología una

---

[13] M. Bloch, *La historia rural francesa: caracteres originales*, Barcelona, Crítica, 1978.

[14] M. Bloch, *La sociedad feudal*, Méjico, U.T.E.H.A., 1979, 2 vols.

[15] M. Bloch, *Introducción a la Historia*, Méjico, F.C.E., 1970.

[16] C. Godoy-B. Morales, *Legitimidad e imaginario colectivo: la monarquía francesa en la alta feudalidad*, Rosario, Municipalidad Puerto San Martín-Universidad Nacional de Rosario, 1990 (Colección Los Cuadernos, nº 2); G. Godoy-E. Hourcade, *op. cit.*; G. Godoy, "Representación de la realeza en la Francia Medieval", *Temas Medievales*, nº 3, 1993.

posibilidad de generalización que, en otras ocasiones, retacea: "algunas *representaciones colectivas* que afectan a toda la vida social aparecen en un gran número de pueblos, y siempre muy semejantes, al menos en sus grandes líneas. Se dirían sintomáticas de estados de civilización determinados y varían con éstos. En el seno de otras sociedades, conocidas solamente por documentos relativamente recientes, o incompletos, no están atestiguadas históricamente; ¿pero faltarían en realidad?. Es probable que no" (p. 59).

Por supuesto, que desentrañar la trama de la taumaturgia requirió entretejer una serie de nociones que otros autores habían aplicado a sus respectivos estudios[17]. Estos son aplicados a un caudaloso *corpus* documental para sondear la "conciencia colectiva", la "mentalidad de una época" y la "cultura popular". Su forma de historiar planteó algunos desafíos que todavía nos mantienen ocupados. Uno de sus legados más imperativos para los historiadores posteriores resulta su insistencia en que nada de lo social queda fuera de la cultura. Estas nociones, especialmente las que implican apertura hacia la cultura popular, difícilmente podrían ser pensadas en el interior del sistema conceptual weberiano.

En cambio, veamos algunas de las más nítidas herencias durkheimianas. En primer lugar, la noción de *conciencia colectiva*, aquélla que tal vez había resultado más fuertemente impugnada por los historiadores. Bloch recurre a ella con cierta frecuencia, aunque bien podríamos pensar que, además de las huellas de Durkheim, nos encontramos frente a una apropiación de los conceptos que había elaborado igualmente Lévy-Bruhl. Sociología y antropología se hallan, como ya dijimos, entre las tradiciones analíticas que M. Bloch ha revisado para abocarse al fenómeno de la taumaturgia.

No obstante, en Bloch difícilmente encontremos un desarrollo extenso de estas nociones, antes bien, su uso, parece ser casi circunstancial. Veamos un ejemplo:

> "Pero, naturalmente, la acción [curativa] que todo nos induce a atribuir a este soberano [Eduardo II] o a sus consejeros, sólo pudo realizarse, y hasta concebirse, gracias a que *la creencia en el carácter sobrenatural* de los Reyes —alimentada en Inglaterra por el espectáculo casi cotidiano del tac-

---

[17] A los estudios ya citados de L. Lévy-Bruhl y E. Durkheim, pueden agregarse los de M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcan, 1925; Ch. Blondel, *Introduction á la psychologie collective*, París, A. Colin, 1934; J. Frazer, *La rama dorada*, México, F.C.E., 1944.

to que, nacido de ese carácter, se había convertido en su más firme apoyo— había penetrado hasta lo más hondo de la *conciencia colectiva*" (p. 166).

Tenemos entonces que, en la base de la organización social del Medioevo francés e inglés, reside la creencia de que la figura real se halla investida de atributos curativos. La misma constituye un elemento de conciencia colectiva que se ratifica diariamente por los gestos que le son correspondientes. Sin embargo, a diferencia de lo sostenido tanto por Durkheim como por Lévy-Bruhl en relación al ritual, aquí su eficiencia parece derivarse más de su cotidianeidad, del acostumbramiento, que por su nexo con el fundamento específicamente religioso.

Los reyes taumaturgos es una obra por completo inmersa en el desciframiento de un sistema de creencias, donde la *religión* ocupa un lugar central. Para Bloch, la religiosidad tiene sus fuentes vivas en la cultura popular y la organización tiende a asemejársele, pues "el Absolutismo es una especie de religión". La creencia como fuente de la legitimidad política, que abre a un posible vínculo con M. Weber, parece no obstante derivada de los fundamentos supra-políticos de la identidad religiosa.

Podemos apreciar también el uso que hace Bloch de la noción de *representación colectiva*. A diferencia de los sociólogos o antropólogos, recurre a ella para referirse a "legados de épocas anteriores" que logran subsistir por largos períodos y que penetran hasta las producciones más sofisticadas de la cultura erudita. También incorpora la *psicología colectiva* que hace posible las conexiones que establece la imaginación entre los hechos maravillosos" (p. 270).

En conjunto, esto constituye una *mentalidad*. Refiriéndose a la taumaturgia, a la manera de Lévy-Bruhl, subraya la extrañeza del hombre actual y su imposibilidad comprensiva de tales realidades:

> "Nos cuesta comprender, realmente, la idolatría de que fueron objeto la realeza y los reyes... Es la dificultad de adentrarnos en un punto muy importante de la mentalidad de una época" (p. 316).

Según Bloch, la posibilidad de acceder a ese registro mental remite a un *sistema psicológico calificable de primitivo*. Estos sistemas se caracterizan por su bajo grado de evolución y la presencia abundante de elementos irracionales; su nombre obedece a que se halla presente en las denominadas sociedades primitivas "pero cuando decimos esto, ¿qué hacemos más que indicar de una manera aproximativa el género de representaciones mentales hacia el cual conviene dirigir nuestra investigación? La realidad histórica es menos simple y más rica que ese tipo de fórmu-

las" (p. 58). Como se ve, adhesión pero igualmente cautela; recurrencia a los tipos elaborados por sociólogos y antropólogos aunque protestando de su excesivo formulismo.

La fórmula de trabajo de M. Bloch reúne, paradojalmente, la audacia con la prudencia. Para Bloch, como historiador, el documento no es todo. A la destreza necesaria en su interpelación se agregan recursos teóricos que son concebidos como igualmente legítimos a la hora de salvar los vacíos documentales por medio de la comparación.

Presentado el abordaje de lo colectivo, hacemos ahora un giro para escrutar el tratamiento propuesto a lo largo del texto, en el entrecruzamiento de las relaciones soberano-súbdito como individualidad central en la definición del poder real. En cuanto a la percepción de los individuos en *Los Reyes Taumaturgos*, puede subrayarse que, si bien abundan las referencias a individuos, especialmente reyes o intelectuales, que proporcionan la materia prima de sus construcciones tipológicas, el texto construye lo que podríamos denominar "espacios de individuación" que son delimitados gestualmente. Cierto gestos hacen al lugar del rey, al lugar del vasallo, al lugar del súbdito.

El rey francés "toca y hace la señal de la cruz". Cada vez que se produce este gesto reconocemos que se construye un acontecimiento inherente a la credulidad de la época, en otros términos, pertenece a la conciencia colectiva; sin embargo, este *tocar* de connotación tan particular por toda la carga histórica que soporta está señalando, a su vez, un contacto no solamente físico que corresponde a la *liason* individual soberano-súbdito. Se trata de uno de los acontecimientos litúrgicos que la gente del Medioevo recrea casi cotidianamente —la ceremonia de ordenación de caballero podría ser otra—; gestualidades que contienen en sí —las más de las veces a través del silencio— a la feudalidad como sistema social. Sin embargo si considerar la totalidad del *milagro* en la larga duración le valió a Bloch una herramienta hermenéutica para explicar el fenómeno del don de la curación en correlato con el invento de la Iglesia en su ansia de disputa de poder sobre el conjunto de los súbditos-creyentes, lo que acá nos importa subrayar es el torneado que Bloch logra entre las que hoy denominamos macro y micro-historia construyendo un espacio analítico explicativamente valioso al ubicarse, a través de relaciones con alto contenido individual, en el centro de las expresiones de poder gestadas en el trono y que alcanzan al último de los siervos como parte de la trama del imaginario colectivo y de formas diversas de coerción económica; problema éste al que brindará su total dedicación en la *Sociedad Feudal*.

Claro está que, en el caso de *Los Reyes Taumaturgos*, la aplicación metodológica de una etnología comparada facilita a Bloch ordenar lo so-

cial desde las prácticas individuales, fundamentalmente por medio del estudio detallado que hace de la noción de *cuerpo* aplicada a espacios de inteligibilidad configurantes de la totalidad del problema. Para Bloch, el cuerpo real encarna el *poder* por sobre el resto de los mortales; su figura mantiene una distancia infranqueable por sobre su inmunidad y potestad soberana. En efecto, el monarca es presentado por el historiador en su carácter dual: cúmulo y transmisor de bondades curativas sobre las fétidas escrófulas en los cuerpos de sus súbditos; por otra parte, *institucionaliza* un cuerpo en el marco de la monarquía a través de las ancestrales tradiciones y herencias depositadas en el acto de la unción.

Así es que Bloch, con frecuencia, se detiene con mano antropológica en los matices de la descripción de la liturgia de coronación, ceremonia que le importa especialmente porque el monarca hegemoniza el acontecimiento desde su condición de depositario del aura real. Las únicas mediaciones hermenéuticas que Bloch utiliza en esta reconstrucción son las representaciones simbólicas, las que fortalecen el diálogo —más o menos figurativo— entre la individualidad real y la divina. Bloch liga el gesto al significado íntimo de la cosa, para leer por dentro de la ritualizada sociedad feudal: el gesto, entonces, guarda para el estudioso un valor más elevado que la simple palabra, es una convención social, resulta constituyente de un sistema de símbolos. De ahí que Bloch remarque que el ungimiento —en su carácter de acto único— otorgaba a los reyes su inmunidad y su condición de persona eclesiástica. Los reyes no eran hombres como los demás; se los consideraba sagrados y también taumaturgos; quedaba así sellada su *potestas regium*.

Esta sacralidad corporal es la que impone el ritmo a Bloch en la construcción del problema porque le representa un cuerpo con fuerte injerencia en la trama política, no sólo en su capacidad de creador de poder y competencia con otros poderes que circulan en el interior de esta sociedad (los feudales, la iglesia, la curandera, la bruja, etc.) sino que, por sobre todo, el carisma monárquico presenta la virtud de enlazar el cielo y la tierra a través de la unidad divinidad-rey-súbdito tan cara a las prácticas políticas de la época.

El grado de novedad implícito en el tratamiento de la figura real propuesto por Bloch resultó difícil de comprender para sus contemporáneos, tanto en el sentido del público de especialistas, como del público lector más amplio de temas de historia. La continuidad en el desarrollo problemático le cupo a E. Kantorowicz[18] quien, tres décadas más tarde,

---

[18] E. Kantorowicz, *King's two bodies*, Princenton, P.U.P., 1957.

presentó la figura real divida en dos cuerpos: un cuerpo físico y un cuerpo político. Básicamente, la teoría del investigador de la universidad de Princeton formula la *doble capacidad* del rey al contar con *dos cuerpos*: uno es el *natural* de características comunes a todo hombre, siendo el otro el *cuerpo político*; "sus miembros son sus súbditos; este cuerpo no está sujeto a la pasión y a la muerte —como el natural— porque nunca muere, se transfiere a otro cuerpo natural". El análisis de aquello que en Bloch apareciese como la *institución monárquica*, retomando el lenguaje más propio de los historiadores, en el caso de Kantorowicz es girado, sobre conceptos de base provistos por la teoría política, hacia la idea de *cuerpo político*. No obstante, y en función de los anticipos de Bloch al respecto, en la década del ochenta, Jacques Le Goff al tiempo que proponía una *antropología política histórica*[19], como indispensable campo del desarrollo disciplinario, se detenía en la recordación del fundador de *Annales*, a propósito de sus avances en el tratamiento de la figura monárquica y de cómo podía ser tomado como punto de partida para una nueva historia política.

Los reyes taumaturgos de M. Bloch, recién alcanzó en 1963 una segunda edición francesa. Las primera traducciones, casi simultáneas, al inglés y al italiano son de los primeros años setenta. Una tercera edición francesa, ahora acompañada de un estudio preliminar de J. Le Goff, conoce la luz en 1975. Habrá que esperar hasta 1988 para disponer de una edición en español. Todo lo cual indica que la obra virtualmente encontró a su público casi cinco décadas mas tarde de su aparición.

Este renovado interés por la figura real también puede ser apreciado en el trabajo de Claude Leforts[20]. Su presentación en cotejo de las sacralidades antiguas y modernas con respecto a un orden político, encuentra su material en las reflexiones de Bloch acerca de la realeza. Cuando Bloch realiza los minuciosos seguimientos de los rituales que envuelven a este problema del don de la curación, nos presenta dos ceremonias con alto contenido emocional fundamentalmente en su carácter de excepcionales, por los protagonistas que comprometen y por el protocolo que siguen. Una es la de coronación-ungimiento y la otra se refiere a la aparición periódica del rey para curar las escrófulas de sus súbditos. Ambas ceremonias asientan su seducción y atractivo en el montaje de teatralización que presentan al público. Ésta es la otra arista que Bloch

---

[19] J. Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981 y J. Le Goff, "Reims, ville du sácre", en P. Nora (dir.) *La Nation*, París, Gallimard, 1986, vol. I.

[20] C. Lefort, *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette, 1988.

utiliza con destreza: desglosar el imaginario político que nutre la relación monarca-súbdito cuando el primero sintetiza la unidad divinidad-rey o cuando *toca* al otro en un acto casi teatral —entre tantos, un buen ejemplo podría ser aquél de una madre que corta flecos de la capa real en la creencia del poder curativo de dichos flecos, preparados en infusión—. Vemos que este acto —momento de *fe*— ata el pasado colectivo, la legitimidad del poder soberano y la acción individual en la construcción del acontecimiento histórico-político del presente. G. Balandier[21] opina que es la teatralidad —expresión dominante de todo poder— la que representa la subordinación de una *sociedad gobernada*. De ser así, ciertamente una compleja y permanente teatralización, que ausculta el ritmo temporal del acontecimiento histórico, ordena y organiza el texto a través de las sucesivas descripciones que Marc Bloch detalla del despliegue de ostentación y fasto que envuelve a lo *maravilloso* monárquico.

La variada gama de planteos de Bloch tanto desde lo político como de la antropología-histórica —arquitectura que construye el espacio teórico-metodológico de *Los Reyes Taumaturgos*— se constituye en antecedente muy valioso a la hora de evaluar el desarrollo temático alcanzado en el siglo, a pesar de tratarse de una obra tardíamente descubierta. En efecto, más allá de cierta extravagancia que ronda esta producción, lo que importa señalar son la vías que Bloch utiliza para substraer lo político de lo meramente anecdótico —que dominaba la producción historiográfica del período—, alcanzando una profundidad analítica que permitió pensar desde entonces la historia política no sólo inserta en la vacuidad conceptual, sino conciliando la individuación propia de las redes políticas con parámetros de de épocal más generales en búsqueda de la explicación del acontecimiento-problema.

A pesar del corto período de tiempo que separa *Los reyes taumaturgos* (1924) de la *Historia rural francesa* (1931), las diferencias de tono entre ambas obras son mayúsculas. Si, en la primera, el esfuerzo conceptual llevaba a empalmar con una serie problemática que había sido explorada con anterioridad por sociólogos y antropólogos, en la *Historia rural francesa* las cuestiones que concentran la atención del autor reconocen otras filiaciones, más cerca de la geografía humana en estilo vidaliano y de los trabajos de historiadores centrados en la vida económica medieval.

La fundación de la revista *Annales de Histoire Economique et Sociale* tuvo lugar en 1929. Desde el título se anuncia un programa que apunta al

---

[21] G. Balandier, *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós, 1994.

desarrollo de estudios en un campo que, en Francia, no había alcanzado el mismo desarrollo que en los países vecinos, pero también hacia la convergencia disciplinaria. M. Roncayolo ha analizado el tipo de conexiones entre geografía e historia en la tradición de *Annales*[22], apuntando que en los *Annales* de los años '30 parece mucho más viva la influencia de los geógrafos, especialmente la de R. Dion, antes que la de los "morfólogos sociales", entre los cuales señala a M. Halbwachs.

Marc Bloch comienza con una serie de observaciones metodológicas donde el trabajo es anunciado como una síntesis algo prematura, apenas valiosa para ordenar hipótesis de trabajo. Se enfatiza igualmente la perspectiva necesariamente europea de abordaje y, aunque se haya debido definir al objeto de estudio a partir de un límite nacional contemporáneo, ello debe ser leído en ese mismo tono tentativo, pues estas tierras "no serán francesas sino al final de este proceso". Resulta de interés que entre las advertencias de este primer capítulo se hace una mención a Durkheim. Bloch recuerda que el sociólogo sugería apartarse del presente para poder comprenderlo mejor. Un conocimiento histórico requiere, entonces, la inversa: acercarse al presente y desde allí comprender el pasado. El programa de estudio parece ser entonces el de una historia retrospectiva donde, construyendo cuadros sucesivos desde el presente al pasado, el historiador sea capaz de "proyectar la película hacia atrás", a lo largo de un período que abarca desde el hundimiento carolingio y la recuperación de la vida agraria hacia mediados del siglo XI y que llega hasta la revolución agrícola, momento apenas anterior a la revolución del '89.

Este estudio de historia rural reúne sus amplísimos conocimientos de geografía histórica, los que serán tan caros como parte de la tradición historiográfica que tanto Bloch como Febvre inauguraran en este sentido. Al uso convencional de fuentes escritas, se le agregan métodos provenientes de la demografía, de la economía —especialmente a la historia monetaria—, de la geografía rural y su cartografía, realizando un completo análisis de las diversas formas que dibuja la vida rural francesa. Comienza por sentar una tipología basada en el uso de los suelos que comprende los campos abiertos y alargados, los campos abiertos pero de superficie irregular y los campos cercados. Bloch los concibe como la muestra de la coexistencia de distintos tipos civilizatorios (nórdicos y mediterráneos) cuyo encuentro es una de las características distintivas de la ruralidad francesa.

---

[22] M. Roncayolo, "Histoire et Géographie: les fondements d'une complémentarite", *Annales (E.S.C.)*, 1989, nº 6.

Sobre este piso "civilizatorio", casi inmóvil —a pesar de que nos advierte repetidamente sobre la falsa inmovilidad del mundo agrario—, son periodizadas fases alternativas de expansión y retracción cuyas pulsaciones son efecto de las alternativas de la demografía, en cierto modo inexplicables, dado que "¿quién ha explicado jamás una oscilación demográfica?".

El paisaje del suelo es también la vía de entrada al paisaje social donde las formas comunitarias son predominantes, pues sólo una sociedad con tal sentido de la cohesión social y una mentalidad básicamente grupal hubiera podido hacer semejante uso de la tierra. Ello conlleva que, si la "sociedad rural implica clases muy delimitadas, ricos y pobres estaban sometidos a la ley tradicional, y un grupo no es menos grupo porque tenga un jefe". Así, basándose en la evolución de las técnicas, la división de la tierra, las relaciones entre señores y siervos conforma un completo cuadro de las modalidades de interrelación de esta sociedad con el medio rural del que extrae su fundamento.

El objeto central de estudio lo constituye la señorialidad, su definición, sus diferentes fases, las constantes referencias a los casos inglés y alemán y, sobre todo, las particularidades, los caracteres específicamente franceses, de su permanencia sobre la base de parcelas campesinas. Sobre el final del trabajo se muestra la quiebra de este sentido comunitario y la marcha ascendente del "individualismo"; la penetración burguesa y la expansión de una mentalidad orientada al beneficio son interpretadas como "el hecho más decisivo de la historia social de Francia". De alguna manera ello produjo un doble resultado; uno coyuntural, en la revolución que, entre el '89 y el '92, derriba al orden señorial, pero también otro resultado de largo plazo cuyas evidencias se constatan al presente: Francia no es sólo el país de pequeña propiedad rural que se piensa que es, sino una mezcla de proporción variable entre grandes y pequeñas propiedades.

A diferencia del trabajo sobre la realeza, esta obra alcanzó una importante difusión al momento de su publicación. Bloch pensó incluso en reeditarla algunos años más tarde, lo que fue impedido por su ulteriores ocupaciones y la profundización de los estudios en aquellos puntos que habían quedado sin desarrollar suficientemente.

Como dijimos, Durkheim no se halla ausente de estas páginas, aunque su efectiva influencia resulte más discutible, lo que nos lleva de regreso a la afirmación de P. Birnbaum acerca del uso formulario que Bloch hace de Durkheim. Debemos insistir que la diferencia de objetos entre ambas obras requiere, en principio, la búsqueda de herramientas conceptuales en lugares diferentes; búsqueda que podría sintetizarse como la diferen-

cia entre construir un objeto de historia de las mentalidades y la de construir un objeto de historia económica. Si la creencia se hallaba antes en el lugar central, éste es ahora ocupado por el duro trabajo que permite extraer frutos de la tierra.

Pero Bloch, en varios pasajes de la obra, intenta mostrar como estas actividades constituyen igualmente una mentalidad. Comencemos por el poblamiento. Para Bloch, alrededor del siglo XI se produce el pasaje de la primera a la segunda edad feudal. En este tránsito se refuerza el hábitat agrupado; este tipo de hábitat produce una mentalidad característica, que se extiende hasta la religiosidad: "una idea religiosa determina una forma de hábitat" (p. 80), de allí que muchas aldeas se formen alrededor de los monasterios y sean los grupos monásticos constructores de pueblos, como saldo del "movimiento místico de fines del siglo XI".

En cuanto al régimen agrario, el de campos alargados, si bien es resultado de herencias históricas que se pueden identificar más o menos dificultosamente, "un régimen semejante no pudo nacer más que gracias a un gran cohesión social y a una mentalidad bastante comunitaria" (p. 144). El orden y la cohesión colectiva, según Bloch, no son el resultado de la imposición de un jefe. El papel del jefe, en tal sentido, es secundario porque lo que se halla en la base de tal comportamiento es un hábito de pensamiento. Este hábito de pensamiento colectivo impregna igualmente los otros regímenes agrarios detectables en Francia, dado que "todo uso agrario es ante todo una expresión de un estado de espíritu" (p. 159)

Efectivamente, en la consideración del sistema de campos abiertos, rechaza que su desarrollo haya podido ser el efecto de una nueva técnica, como el arado rodado, pues el mismo resulta de la afirmación de un igualitarismo que es, a su vez, efecto de el apuntado hábito colectivo: "al distribuir las posesiones se creía igualar las oportunidades". La fuerza de estas ideas colectivas aún es perceptible en la Francia de los años '30, resistiendo a las tentativas de "remodelación racional" y a las modificaciones técnicas (p. 155). Más aún, el sistema de cercamientos es una expresión del espíritu de colectividad: "no digamos que este régimen era individualista; digamos más bien que el dominio de la colectividad se detenía ante las tierras de labor".

Como vemos, el análisis del sistema de explotación del suelo, que se detiene en sus detalles característicos, descansa sobre una concepción de hábito mental que —aunque no sea tan visible a los ojos de un lector más preocupado por los detalles de esta vida económica— juega sin embargo un papel fundamental. Algo parecido ocurre si nos acercamos al análisis de los grupos sociales. El agrupamiento es, ante todo, el resultado de la necesidad de una actitud defensiva: "más que por individuos las socie-

dades antiguas estaban formadas por grupos. Aislado, el hombre apenas contaba" (p. 403). Estos agrupamientos tienen diferente naturaleza (aldea, mesnada, clérigos e incluso bandidos) y todos ellos tienen un jefe. La conceptualización de la estructura social de la Francia feudal se inicia partiendo desde las relaciones entre agrupamientos y jefes. Los momentos de separación entre las edades feudales pueden también analizarse como un cambio de los vínculos entre los grupos y los jefes.

Para el período que va desde "las tinieblas" de la historia de los campos hasta el siglo XII, "se daría una imagen bastante exacta representándola construida según líneas verticales". Estas se van fragmentando en infinidad de grupos que, a su vez, convergen en la cabeza de sus jefes. Una pirámide de lazos de persona a persona que comprende a toda la "masa humana". Luego de este momento, el vínculo personal se debilita y un nuevo encadenamiento de grupos, ahora horizontal, constituye la estructura social: "los principados, el Estado monárquico ahogan los pequeños señoríos y se constituyen las clases jerárquicas" (p. 331).

Insistimos en que la relación entre la jefatura y los subordinados, en estos grupos, tiene como base el temor. La búsqueda de protección y "la inexistencia del Estado" que hacían posibles los abusos (p. 226) hicieron que se sumaran cada vez más hombres a la dependencia señorial. En esta situación empiezan a aparecer los rasgos de separación de las clases.

El vínculo entre el señor y los campesinos que le están hereditariamente ligados puede muchas veces expresarse en deberes que importan un vínculo recíproco de auxilio, al tiempo que, en otros momentos, dejan paso a "brutales accesos de hostilidad". Para el historiador, la revuelta agraria del régimen señorial es el fenómeno equivalente a la huelga del sistema industrial. El sentimiento de la colectividad se mantiene pese a la distancia de las clases, pero ahora refuerza a los grupos en su conciencia de sí frente a sus enemigos. Los campesinos, por el empecinamiento de su lucha, obligan a toda la sociedad a admitir esta voluntad gregaria (p. 421). La rebelión también comporta un clima mental, "sueños místicos y sentimiento primitivo y fuerte de una igualdad evangélica".

Otro elemento a tomar en consideración es el papel que la memoria y la tradición cumplen en estas relaciones inter e intra-grupales. Esta tradición se perpetúa en "costumbres" pero la memoria es el único medio de su perpetuación; la maleabilidad de la memoria hace que esas tradiciones se vayan modificando sin que estos grupos perciban claramente sus modificaciones. Nadie hacía las reglas, sino que "el grupo las recibía directamente de la tradición y parecían formar parte de la naturaleza de las cosas" (p. 429).

La historia rural francesa moderna se construye, entonces. a partir de

las fluctuaciones entre este hábito colectivo y un principio individualista que lentamente se va permeando. Pero este segundo principio, según dijimos, también es un resultado de mentalidad: "quien dice historia de una técnica, dice historia de un contacto entre mentalidades". Las nuevas técnicas agrícolas se difunderr desde puntos de irradiación que pueden identificarse con facilidad, pero son la consecuencia de esta nueva mentalidad que prefiere sacrificar a la producción "los otros intereses humanos" (p. 484). Para esta nueva concepción, la tradición ha perdido respetabilidad y su énfasis en los derechos del individuo la lleva a arremeter contra el antiguo principio comunitario.

Sin embargo, el individualismo, pese a su fuerza arrasadora, no pudo alcanzar en el mundo rural una victoria completa, pues los mismos que impulsaron la revolución política en el '89 son los que chocan unánimes en la resistencia al individualismo agrario. La pequeña explotación rural contemporánea es el resultado ambiguo de este combate entre mentalidades.

Esta propuesta de lectura de *La historia rural francesa* pretende subrayar las continuidades con el estudio de la taumaturgia real, si bien reconoce que la diversidad de objetos dieron resultados muy distintos y obligaron al empleo de registros conceptuales diferentes. La presencia de elementos que reconocen su origen en el sistema de Durkheim, especialmente en cuanto a su voluntad de captar la dinámica social en términos colectivos, nos parece clara.

Brevemente pasemos a la obra que Marc Bloch propuso como síntesis de su visión de la feudalidad. Nos referimos a *La Sociedad Feudal*, que apareciera en dos volúmenes, en 1939 y 1940, dentro del marco de la colección dirigida por H. Berr. El primer volumen se refiere a la formación de los vínculos de dependencia, mientras que el segundo se aboca a "las clases y el gobierno de los hombres". El sistema de interpretación del feudalismo europeo que ya estaba presente en *La Historia rural francesa* aparece aquí más ampliamente desarrollado. Se debe subrayar, en primer lugar, cómo M. Bloch ha tratado de construir sus volúmenes a la manera no de un libro de historia —que, en una secuencia cronológica, nos lleva de asunto en asunto— síno a la de una sociología del Medioevo europeo, tratando de abarcar los rasgos más generales de este tipo social que es el feudalismo: "la civilización de la Europa feudal parece unas veces maravillosamente universal y otras particularista hasta el extremo" (p. 76). Tratando entonces de distinguir los rasgos más generales de este sistema feudal, cierra el segundo volumen con un ensayo sobre sus posibilidades de comparación con otros feudalismos no europeos.

En la introducción, se señala el carácter de experimento que tiene este

trabajo, cuya finalidad es "el análisis y explicación de una estructura social" y que, en caso de ser exitoso, podría ser aplicado sobre otros períodos históricos. Las líneas de abordaje son equivalentes a las del trabajo anterior. Del desorden inicial causado por una triple secuencia de invasiones se pasa a un ordenamiento basado en los vínculos de persona a persona, que instituyen los grupos y las relaciones de dominio, la primera de ellas el señorío. Igualmente hay otra dimensión —llamémosla mental— que provee de un fondo común a toda la vida social y que se caracteriza por el primitivismo. La violencia que daba preeminencia al más fuerte, la indefensión frente a los meteoros, daban "a la existencia un aire de precariedad, de inestabilidad de los sentimientos" (p. 86). Una disposición crédula hacía a estos hombres estar dispuestos a reconocer un milagro en cada evento infrecuente o a mostrar sus lágrimas o nerviosismo sin ningún código moral que los refrenase. Esta imagen, si se quiere infantil, de los hombres de la Europa feudal, parece retomar los elementos de conceptualización sobre la mística y la religiosidad que se hallaban presentes tanto en Durkheim como en Lévy-Bruhl.

La obra no fue demasiado bien recibida, especialmente por quien compartiera con Bloch la aventura intelectual de los *Annales*. Lucien Febvre dedicó a *La Sociedad Feudal* una recensión demasiado reticente[23], si bien señalando repetidamente que la obra resulta de una elaboración cuidadosa y un conocimiento erudito de la materia en cuestión. Si la historia es una ciencia del hombre, arguye Febvre, no entiende bien cómo eso podría significar que se olvide completamente del individuo. Aunque la psicología no se halla ausente y con sus elementos se trazan el panorama del temor que obliga a los hombres a reunirse, no hubiera estado demás incluir aunque fuese "al menos el gesto de un hombre, de un hombre particular". La obra parece situarse por encima de su campo pero de una manera tal que importa un "retorno a lo esquemático; hacia lo sociológico, que es una forma seductora de lo abstracto".

El enojo de Febvre parece subrayar el aire "durkheimiano", usado aquí como análogo de generalizante, que Bloch pretendió cargar en su escritura. Tendríamos entonces que, en Bloch, la imagen de una sociedad feudal se ha ido enriqueciendo de una obra a otra, haciéndose más completa. Los préstamos disciplinarios han sido diversos pero siempre se ha mantenido una preferencia por la comparación y el análisis que lleva a la construcción de fórmulas lo más amplias posibles. En *Los Reyes Taumaturgos*, la huella de las categorías de conciencia colectiva y de mentalidad

---

[23] L. Febvre, "La société féodale: une synthèse critique", *Annales (E.S.C.)*, 1941, nº 3-4.

son de suyo fuertes. En la *Historia Rural Francesa* y en *La Sociedad Feudal* éstas son igualmente fundantes aunque no estén tan claramente visibles.

Para terminar, incluimos un breve párrafo de su gran escrito póstumo *Introducción a la Historia* en el que se responde a L. Febvre acerca del carácter generalizador:

> "algunos dirán que las distinciones así establecidas, cortando a través de la vida misma, no existen sino en la mente, pero no en la realidad, donde todo se mezcla. Y surgirá la palabra 'abstracción'. De acuerdo. Ninguna ciencia puede prescindir de la abstracción, como tampoco de la imaginación" (p. 114).

ENTORNOS DE PODER EN LA ESPAÑA DE LOS AUSTRIAS: INSTRUCCIONES Y ADVERTENCIAS POLÍTICAS

MARIA LUZ GONZÁLEZ
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

CLAUDIA MÖLLER
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

El propósito del presente trabajo apunta a señalar un tema que hoy intenta ser frecuentado en el plano de la historia intelectual: las actitudes de distintos grupos sociales que "combaten" por los espacios de poder, en este caso, la nobleza y el monarca con su corte, que algunas veces incluye a la primera y otras no. Si bien aceptamos el concepto de un "programa moderno" —que consistiría básicamente en el proyecto de construcción de una sociedad humana, temporal, libre, igualitaria y fraterna— de ninguna manera suponemos que tal programa sea unívoco y uniforme. Mas bien pensamos en una constelación que fue definiéndose por varios caminos a la vez, entre 1500 y 1800, hasta alcanzar sus formulaciones precisas en sistemas político-filosóficos y en praxis muy concretas, de las cuales han dado cuenta los siglos XIX y XX.

Varias fueron las vías intentadas en el plano de las ideas y más aún en ese complejo ideas-praxis —que evaluamos a partir del concepto de actitud— durante los siglos XVI, XVII y XVIII, para resolver ciertos problemas culturales que planteaba a los hombres europeos el ensanchamiento de sus horizontes materiales e intelectuales a partir del 1500 y, sobre todo, lo que esto implicó en momentos de cambios fundamentales para la historia de España en particular y la del Occidente en general: la llegada, primero de los Austrias y luego el "cambio" acaecido con los Borbones. Por ello, los protagonistas de los dos grupos sociales que tomamos como sujetos de análisis serán quienes, a través de sus actitudes —conjunción de ideas-praxis—, nos muestren otro "mundo de las ideas" que no siempre coincidió con las sistematizadas y enarboladas por los filósofos, el clero y

Temas medievales, nº 6, Buenos Aires, 1996

toda la gama de intelectuales que componen el amplio espectro cultural de la modernidad clásica.

Así, auxiliadas por las posibilidades que nos brinda la historia intelectual, intentaremos mostrar una parte del proyecto moderno en construcción, combinando el entusiasmo específico del hombre pensante en relación con el reino de la realidad y la acción como parte de una unidad cultural más amplia.

Tomaremos los dos extremos de un arco temporal amplio, analizando desde dos posiciones (dentro de la configuración cortesana) la cuestión de las relaciones en un entorno de poder: un rey y un consejero. Las *Instrucciones Personales* y las *Secretas* de Carlos V a Felipe II y el *Theatro Monarchico de España* dedicado por don Pedro Portocarrero a Carlos II, constituyen la base documental del trabajo.

Los sujetos de análisis seleccionados (documentos y autores) nos introducen en el centro de la problemática que intentamos desentrañar: la configuración de un entorno de poder que sobrepasa lo estrictamente cronológico —ya que, siguiendo a N. Elías, la sociedad cortesana es una variable permanente a lo largo de los siglos de la modernidad clásica— y se enlaza con lo dinástico en la defensa de los ideales de lo que hemos convenido en llamar austracismo, dándonos las claves para la comprensión de ese fenómeno a la vez visible e invisible, diverso y único de las interacciones multinfluenciadas de poder.

Por lo menos cuatro precauciones de método debemos tener en cuenta par abordar la temática a analizar:

1) la historia intelectual: obviamente éste no es el lugar para construir y presentar un estado de la cuestión con respecto a la historia intelectual[1]. Pero podemos decir, en líneas generales, que la esfera de la historia intelectual, tal como la concebimos en función de este trabajo, "es la interacción entre las ideas históricamente relevantes y el entorno social del que surgen y en el que, a su vez, influyen"[2];

2) el concepto de entorno social nos introduce en una nueva problematización que abarca, por lo menos, tres micro/macroconceptos: la cuestión de la corte y del rey y la cuestión del poder[3].

---

[1] Para un planteo de tipo general y aproximativo, ver la obra de R. Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

[2] R. Stromberg, *Historia Intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate, 1990, pp. 14-15.

[3] Sobre la cuestión del poder, no nos extenderemos, ya que hemos dado cuenta al respecto en

Sobre el tema de la corte es imprescindible la referencia a la obra de Norbert Elías, para quien "la corte real y la sociedad cortesana son configuraciones específicas de hombres que es preciso clarificar, tanto como las ciudades y las fábricas"[4]. En tal sentido debemos tener en cuenta también, por un lado, que la corte es una variable de análisis fundamental para la época moderna: "...la 'corte' [...] fue la expresión de una completamente determinada constelación social de hombres recíprocamente enlazados que, de ninguna manera, un individuo cualquiera o un solo grupo de individuos había proyectado, querido o intentado, como por ejemplo [...] la Iglesia, el Estado, la fábrica o la burocracia..."[5].

Por otro lado, dentro de la misma corte o fuera de ella —otro tema que generaría un nuevo trabajo— el monarca (parafraseando a M. Foucault) de ninguna manera es una metáfora en este contexto. Estos dos temas también nos introducen en otro más complejo: el de las relaciones entre actores individuales y estructura social que, por los límites de este artículo, obviamente no traeremos a colación aquí[6].

Por todo ello, siguiendo la línea planteada para el análisis, a partir de la historia intelectual podemos decir con Elías que "la sociedad cortesana no es un fenómeno que exista fuera de los individuos que la forman; los individuos que la constituyen, ya reyes, ya ayudas de cámara, no existen fuera de la sociedad que integran unos con otros. El concepto de 'configuración' sirve para expresar esta situación"[7].

Pero la investigación es insuficiente si se detiene en este punto: "sin un estudio sistemático de la ubicación específica del rey, como una de las posiciones constitutivas de la configuración de la corte y de la sociedad [...] no puede entenderse fácilmente la relación entre la persona indivi-

---

M. L. González y C. Möller, "Poder y sociedad en la España de los Austrias. Actitudes de la nobleza-monarquía en el cambio de dos dinastías: los Austrias y los Borbones", *Actas del VI Congreso de APUHE*, Buenos Aires, 1995.

[4] N. Elias, *La sociedad cortesana*, México, F.C.E., 1982, p. 10. En términos similares se expresa A. Jouanna, *Ordre social, mythes et hierarchies dans la France du XVIIIe siècle*, París, 1977.

[5] N. Elias, *op. cit.*, p. 54. Ver también la importancia de la corte como variable de análisis en las pp. 18-19 y 29.

[6] Las relaciones individuo-sociedad o actores individuales-estructura social han despertado el interés de numerosos autores, por los esfuerzos tanto sistematizadores como en el caso de N. Elías o superadores como un artículo de F. Guerra; "El renacer de la historia política: razones y propuestas", en A.A.V.V.; *New History, Nouvelle Histoire. Hacia una nueva Historia*, Madrid, Actas, 1993.

[7] N. Elias, *op. cit.*, p. 31.

dual del rey y su posición social. La primera se desenvuelve dentro de la segunda que, a su vez, como posición en el reducido sistema de la *élite* cortesana y en el más amplio de toda la sociedad [...], se encontraba sometida a un proceso de desarrollo y estaba, por consiguiente, en movimiento"[8];

3) a los fines de ingresar definitivamente en las esferas del trabajo de análisis concreto, sólo incluiremos una especificación más de nuestro instrumento conceptual: intentaremos "matizar" la opinión de Elías[9] y, apoyándonos en la historia intelectual, más que hablar de corte o sociedad cortesana o de rey y corte y de todas sus combinaciones posibles, preferimos hablar de entornos de poder —constelaciones que varían de tamaño y que incluyen a personajes que, de una u otra manera, a través de lo que piensan, escriben, dicen o hacen, se constituyen en "productores de discursos" y que, dentro de la red, se proponen conquistar el poder, participar en su ejercicio o simplemente influir en su orientación—. Agentes productores de legitimidad (discursos de verdad), de discursos sociales respecto a la realidad. Poseedores de un saber que legitima pretensiones de intervención en distintas esferas: "agentes de circulación" de nociones comunes que conciernen al orden social, como "heraldos de un proyecto"[10];

4) tres interrogantes guiarán el análisis de la documentación:

— ¿cuál es la posición del autor frente al poder?
— ¿dan cuenta los autores seleccionados de la existencia de entornos de poder y de actitudes manifiestas dentro de los mismos?, y
— ¿cuál debe ser el perfil de los consejeros y, por lo mismo, cómo se "debe" caracterizar "el" entorno de poder del príncipe?

---

[8] *Ibid.*, p. 33. Confrontar también con M. Foucault; *Microfísica del poder*, Madrid, 1980. Es importante llamar aquí la atención de la exclusión adrede, en las citas de Elías, de la palabra francesa o francés. Debido a que —no es necesario decirlo— su estudio se basa en el caso francés con algunas alusiones al caso alemán en el siglo XVII especialmente, sin embargo no es para el caso español discordante ni anacrónico.

[9] Cuando hablamos de matizar, nos referimos a: a) intentar, a partir de su análisis, complementar la conceptualización, b) hacer alusión, especialmente, a los siglos XVI y XVIII y c) trabajar el caso español.

[10] En la actualidad, nos encontramos analizando las relaciones entre la nobleza-monarquía en base a estos entornos de poder intentando, en función de la microhistoria, medir las relaciones de densidad dentro de la red con el fin de construir un "mapa de actitudes" de las épocas objeto de estudio.

Así, en el presente trabajo, se intentará dar cuenta de la construcción de un tipo de tendencia histórico-discursiva[11], en vísperas de la consolidación del Estado moderno, un Estado que, en la primera mitad del siglo XVI, sólo hace falta ajustar desde lo constitutivo institucional pero que desde su fundamentación discursiva —desde sus "discursos de verdad", como llama M. Foucault a la legitimidad— está recién empezando a explicitarse. Por esto, los papeles escritos por el rey-emperador y, en este caso concreto, las *Instrucciones*[12] serán un documento "precioso" para analizar lo antes dicho, fundamentalmente por un dato interesante que aportan: fueron publicadas en la década del cuarenta, los años de la presentación del programa político del monarca, donde se observa una complementariedad cuasi-perfecta entre el mundo de las ideas y la praxis, según lo apuntado en la introducción al presente trabajo.

Debemos aclarar que, en este punto, adheriremos a la hipótesis de la multinfluencia, lo cual implica considerar que diferentes núcleos "independientes" contienen resortes de poder que se autodefinen, se interrelacionan y contribuyen a proveer de elementos caracterizantes que, en una visión de conjunto, los interdefinen; estos núcleos de poder se mueven en espacios culturales que combinan, planos (horizontal-vertical, que se mueven de arriba hacia abajo y viceversa y en el interior de los mismos), dimensiones (explícita e implícita) y direcciones que ponen en marcha mecanismos de poder que, en sus extremos, podrían definirse en función del binomio castigo/recompensa, esto incluye toda la gama de posibilidades ubicadas entre ambos: manipulación, persuasión, coacción, amenaza...[13].

Sabemos que el Emperador está ubicado en un determinado nivel, en el marco de una estructura social, esto deja de lado las discusiones sobre

---

[11] Herramienta metodológica propuesta por M. Foucault, lo cual implica hablar de "una multiplicidad de procesos con frecuencia menores que coinciden, se repiten o imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen sobre su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño general" —M. Foucault, *El discurso del poder*, México, Folios, 1983—.

[12] Dos instrucciones serán el eje principal del análisis: 1) *Instrucciones de Carlos V a Felipe II*, Palamós, 4 de mayo de 1543 (instrucciones personales de carácter moral, con referencias a personajes e instituciones y advertencias políticas) y 2) *Instrucciones Secretas de Carlos V a Felipe II*, Palamós, 6 de mayo de 1543 (instrucciones confidenciales y secretas en las que el Emperador informa a su hijo de las cualidades y defectos de los principales ministros que deja a su lado, advirtiéndole de los peligros e incluso maquinaciones en que podría entrar).

[13] Las ideas expresadas en este párrafo formaron parte de una beca de iniciación otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNMdP a Claudia Möller (1991-1993).

la inclusión o no, en dicha estructura (como ya lo hemos planteado antes) del rey ya que, esté dentro o fuera, para el presente análisis sólo importa determinar que, cualquiera sea su ubicación construye, desde su lugar, una realidad-imagen del poder. Por lo que, según lo enunciado, a partir de las tendencias histórico-discursivas, empleadas por el Emperador en sus *Instrucciones* —fuentes seleccionadas para esta primera parte del trabajo-[14], podremos aprehender algunos elementos que nos ayudarán a

---

[14] Hay instrucciones en todos los archivos: en la Sección Manuscritos y Raros de la Biblioteca Nacional de Madrid, por ejemplo, encontramos en el ms. 765, en italiano, instrucciones que envía el Emperador hacia España, especialmente para la Emperatriz. También bajo la signatura 988 encontramos varias instrucciones que tienen que ver —según reza su titulación— con "Papeles históricos tocantes a Nápoles y Noticias de todos los officios del reyno de Nápoles que se comprenden debajo de los siete principales officios del mismo reino". Hallamos, en el folio 63, las "Instrucciones de lo que vos el Dr. Gaspar de Quiroga, Auditor de Rota en Roma haveis de seguir y hazer en la execución de lo que os havemos cometido cerca la vistación de los officiales de justicia patrimoniales y otros de nuestro reino de Nápoles y Revisión y liquidación de las cuentas". También encontramos, en el mismo manuscrito, instrucciones al Duque de Alva, al Marqués de Santa Cruz y al Consejo Supremo de Italia. Por otra parte, hallamos las instrucciones de Carlos V a Gonzalo Perez (ms. 4751), las instrucciones de Carlos V a su mujer para la gobernación de los reinos (ms. 4756), las Instrucciones de Carlos V a Felipe II, Pálamos, 4 de mayo de 1543 (ms. 4771) y las instrucciones y consejos de Carlos V a Felipe II, también de 1543 (ms. 4772). En un ambiente de inquietudes políticas, los españoles tienen una amplia y brillante participación. ¿No es acaso la época del P. Vitoria y de toda la nutrida escuela salmantina? Pero lo notable resulta que no son sólo los pensadores, cuya profesión habitual era la cátedra o la pluma, sino también los hombres de estado hispanos los que van a condensar sus experiencias de muchos años de azaroso gobierno de los hombres, en instrucciones a sus herederos, e instrucciones de tal valor que puede afirmarse que no tienen paralelo entre los monarcas de su tiempo. En efecto, nada semejante a esas instrucciones se encuentra entre los demás soberanos europeos del siglo XVI. Tanto Carlos V como Felipe II están en condiciones de dejar, en verdad, un legado particularmente valioso a sus sucesores, una experiencia política transida de reflexiones morales. El valor educativo de estas instrucciones regias no escapó a la percepción de los contemporáneos. La prueba la tenemos en la multitud de copias que pronto circularon en todas las lenguas y por todas la Cortes. Las principales bibliotecas de Europa occidental —tanto en Francia como en Italia, en Alemania como, por supuesto, en España— poseen abundantes testimonios que lo acreditan. Copias que frecuentemente se adulteran con interpolaciones a cargo de la fantasía o de los intereses particulares de los copistas, también se ha llegado incluso a la falsificación total, cuestión que, por otra parte, resulta bastante sugestiva, ya que aun siendo falsas no por ello dejan de mostrarnos un aspecto de la época —sobre todo en lo que tiene que ver con el magisterio que los hombres de los siglo XVI y XVII concedían, en el orden de una política sabia transida de valor ético, tanto a Carlos V como a su hijo—. También encontramos las *Instrucciones* de 1543 y las *Instrucciones* de 1548, conocidas como el *Testamento* político. Es notable resaltar para estos dos casos que, en la actualidad, sólo se poseen copias, mientras que de las otras menos importantes custodia el archivo de Simancas los mismos originales. En lo que se refiere a las primeras, las de 1543,

reconstruir el mapa de "actitudes" —en este caso, políticas— a través de las advertencias y consejos.

---

el investigador todavía podía manejarlas a mediados del siglo pasado en los fondos del Archivo de Estado —así lo hizo Maurenbrecher—. Después pasaron sorprendentemente a manos de anticuarios, para acabar perdiéndosele la pista. Se publicaron diversas copias, como las ediciones de ese autor en Alemania, la de Morel-Fatio en Francia en 1899 (aunque éste sólo editara la personal, pero no la secreta) y en 1941 la del P. March en España. Lo que sí continúa encontrando el estudioso de los temas carolinos son innumerables copias: ejemplo de ello son las citadas párrafos más arriba, a los que podemos agregar los ms. también de la Biblioteca Nacional, 1.013, 1.167, 1.750 y 1.751 y los mismos en la colección Salazar en la Real Academia de Madrid, Vol. 90. Su contenido es impresionantemente verdadero, empezando por esa misma circunstancia de estar fechadas en Palàmós y terminando por la cruda descripción de los ministros que rodean al príncipe con detalles que sólo Carlos V estaba en condiciones de conocer. En cuanto a las *Instrucciones* de Carlos V de 1548 o testamento político del Emperador, poco hay que añadir, después del notable estudio crítico que (sobre las principales copias que se poseen) ha realizado el investigador alemán Dr. Beinert. En su examen comparado de las ediciones de Sandoval, Charles Weiss y Laiglesia (inserto en el volumen que la universidad de Granada compuso en homenaje al emperador, con motivo del IV Centenario de su fallecimiento en 1958), pudo comprobar un buen número de interpolaciones en la copia de Laiglesia y una más depurada autenticidad en las de Sandoval y Weiss. Mientras que Laiglesia utilizó un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid bastante posterior e imperfecto, sabemos que fray Prudencio Sandoval tuvo acceso directo a la documentación que, del Emperador, conservaba la corona a principios del siglo XVII, mientras que Weiss trabajó sobre los fondos familiares de los Granvela. Hoy, ningún estudioso alberga la menor duda respecto a la autenticidad de las instrucciones carolinas de 1543 y 1548, a las que hemos pasado revista. Pero otro es el caso en lo que respecta a las de 1555. También existen innumerables copias esparcidas por los principales archivos y bibliotecas. A fines del siglo XVII, fueron divulgadas ampliamente gracias a la edición que, de las mismas, llevó a cabo Antoine Teissier. Pero, a principios de siglo, el profesor austríaco Stubel cotejó el texto de Teissier con dos manuscritos de la biblioteca de Dresde, uno en alemán y el otro en francés. Para Stubel se trataba de una pieza auténtica. Quince años después, Mayer —que había podido hallar numerosas copias en las biliotecas italianas— comprueba que todas tienen, como punto de partida, el códice de la biblioteca del Vaticano; su conclusión es que se trata de una hábil falsificación, buena para reflejarnos el espíritu de la época —como lo hemos apuntado más arriba— y el magisterio de Carlos V, pero nula si se quería basar en su texto el ideario del Emperador. Por lo tanto, dos tesis diametralmente distintas respecto al valor de estas instrucciones. Es el momento de recordar el estudio de uno de los que mejor y más a fondo conocía el mundo documental de Carlos V: Karl Brandi. A su juicio, nos encontramos ante un documento fabricado en Italia, sin que se corresponda para nada con un núcleo original. En otras palabras, Carlos V jamás escribió las supuestas instrucciones a su hijo de 1555. Fernández Alvarez aporta otra prueba al respecto, en un artículo publicado en Alemania en 1967: una especie de *corpus* documental compuesto para el servicio de los gobernadores de los Países Bajos. Este manuscrito, según Alvarez, que posee la Biblioteca Nacional de París, inserta todas las instrucciones de Carlos V a Felipe II pero silencia las de 1555. Sería extraño entonces que quien demuestra tan directo acceso a los documentos privados de la corona, fuese a olvidarse de pieza tan importante, si hubiera sido auténtica. Las *Instrucciones*, vale agregar el dato, también son incorporadas al tomo II del *corpus* compilado por éste autor.

Ya hemos señalado que el eje del análisis lo constituirán los dos cuerpos de *Instrucciones* que el Emperador dejara a su hijo en 1543: uno es personal y el otro es secreto[15]. Con respecto a las instrucciones personales, el Emperador llama la atención a su hijo sobre las dos cualidades que "haveis menester":

> "...ante todas cosas, haveis menester determynaros en dos cosas; la una y principal: tener siempre a Dyos delante de vuestros ojos, y ofrecerle todos los trabajos y cuydados que haveys de pasar, y sacrificaros y estar muy pronto a ellos; y lo otro, creer y ser sujeto a todo buen consejo"[16].

Más adelante, dice que le dejará toda la información que él "supiere y entendyere', para lo cual debe seguir las instrucciones, donde está bien declarado muy particularmente todo lo que "en ello convyene y se ofrece".

Es muy importante la enumeración de las "virtudes" que el Emperador propone a su hijo para que siga, en este orden de importancia: "ser devoto y temeroso de ofender a Dios, no permitir la herejía, favorecer la santa Inquisición, ser justiciero y mandad, ser tenplado y moderado. Tener juyzio y saber con que se hagan las obras de honbre, y de honbre sabyo, cuerdo, bueno y honrado, y para esto es muy necesario a todos el estudio y buenos exemplos y pláticas".

Obviamente, en este contexto también le indica actitudes a seguir:

> "...os guardareys de no escreuyr ny encomendar de palabra a nadye cosa particular, sy no quereys después pagarlo con setenas. Tanbién guardaos mucho de no dar, ny de palabra ny por escrito, promesa de cosa de poruenyr ny espectatiua, pues ordynaryamente no se sygue buen suceso de anticipar el tiempo cosas semejantes"[17].

Y, en las *Instrucciones Secretas*, expresa:

> "Os habéis de servir dellos, pidiéndoles tengan conformidad y lealtad [refiriéndose al Consejo] poque la experiencia que tienen es mucha y acompañada con limpieza, a lo cual los habéis de exhortar y mandar que la tengan, y que si no os tendréis por deservido".

---

[15] "Demás de la otra carta y instruxión que os enbyo bis de la manera que asy es el govyerno de vuestra persona como en el de los negocios en general os haveys de guyar y governar, os escrivo y enbyo a esta secreta que será para vos solo, y asy la terneys secreta y debaxo de vuestra llave sin que vuestra mujer ny otra persona la vea", *Instrucciones Secretas*...

[16] *Instrucciones personales*..., cit.

[17] *Ibid.*

Obviamente, al Emperador le preocupa la herencia que dejará a su hijo, tanto la herencia material, como la que en este trabajo intentamos analizar, la "herencia inmaterial" —parafraseando a Giovanni Levi—: cómo debe actuar con otros príncipes y con su entorno inmediato. Esta es una preocupación ya esbozada por Maquiavelo[18] en cuanto a las amenazas que pueden presentársele a un príncipe: el interior de los Estados, la conducta de los súbditos y los designios de las potencias extranjeras. Esto último, muy bien detallado en las primeras páginas de las *Instrucciones Secretas*.

La toma de posición frente al poder, tanto del monarca como del príncipe heredero, ha quedado explicitada pero una cuestión nos permite relacionarnos con el segundo interrogante planteado para el presente análisis. Evidentemente, sobre todo las *Instrucciones Secretas* dejan traslucir el clima de confusión que percibe Carlos:

> "Bien sé, hijo que otras muchas cosas os podrya y devrya dezir. De las que podrya, no hazen por agora al caso... las que devrya están tan oscuras y dudosas que no sé cómo dezyrlas ny que os devo aconsejar sobre ellas, porque están llenas de confusiones y contradicciones, o por los negocios o por la conciencia...".

Por lo dicho, el Emperador intentará, en dos planos —el personal y el secreto—, dibujar el mapa de actitudes y posiciones del entorno de poder más próximo al futuro monarca (que es el mismo que el del Emperador). En las *Instrucciones* personales aludirá a un contexto más generalizador en tanto que, en las *Secretas*, describirá descarnadamente los mecanismos mediante los cuales "funciona" un entorno de poder y quiénes forman parte del mismo.

En las *Instrucciones Personales*, el Emperador da cuenta de cómo "debe ser" o, al menos, "parecer" el entorno de poder de un príncipe —a ello haremos referencia en el último punto—.

En realidad, hallamos la respuesta al segundo interrogante de este análisis (sobre si el Emperador da cuenta de la existencia de entornos de poder y de actitudes manifiestas dentro de los mismos) en las *Instrucciones Secretas*, lo cual implica que Carlos aquí planteará no cómo "debe ser o parecer" el entorno sino lo que en realidad "es". Esto implicaría decir no lo que debiera ser el poder sino cómo es, en otras palabras, cómo se ejerce:

---

[18] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XV.

"Ya os acordará de lo que os dixe de las paciones, parcyalydades y casy vandos que se hacían o están hechos entre mis criados... si bien el Presidente... y el Consejero... son las cabecas del vando, todavya los quise juntar porque no quedássedes solo en manos del uno de ellos...".

A partir de aquí, Carlos empieza a describir, a desnudar, los mecanismos mediante los cuales el entorno del monarca adquiere entidad. Por un lado, identifica a los miembros de ese entorno: el cardenal de Toledo (Presidente), el secretario Covos, el duque de Alva, don Juan de Zuñiga "su relox e despertador", el obispo de Cartagena —capellán mayor y confesor de Felipe—, el cardenal de Sevilla, el Consejo Real, Granvella...

Por otro lado, pasa revista a cómo ellos ponen en marcha una serie de mecanismos de poder, convirtiéndose en lo que decíamos en un principio: "personajes que de una u otra manera a través de lo que piensan, escriben, dicen o hacen, se constituyen en 'productores de discursos' y que dentro de la red se proponen: conquistar el poder, participar en su ejercicio o simplemente influir en su orientación. Agentes productores de legitimidad (discursos de verdad), de discursos sociales respecto a la realidad. Detentadores de un saber que legitima pretensiones de intervención en distintas esferas: 'agentes de circulación' de nociones comunes que conciernen al orden social, como 'heraldos de un proyecto'"[19].

Dejemos ahora hablar al Emperador, en esta magistral descripción de los personajes del entorno de poder y de sus maneras de ejercerlo y de cómo evitar la formación de un "campo de contrapoder":

"El cardenal...[20] entrará con humildad y santidad, honradle, creedle en cosas de virtud, que él os aconsejará bien... en lo demás no os pongáis en sus manos solas... porque luego dyran que sois gobernado y por ventura que serya verdad..."[21].

"El duque...[22] quisiera entrar con ellos, y creo que no fuera de vando syno del que le convyniera... De ponerle a él ni a otros grandes muy adentro en la governación os haveys de guardar, porque por todas vias que él y ellos pudyeren os ganarán la voluntad, que después os costará caro...".

"A Covos tengo por fiel; hasta agora ha tenydo poca pación; agora paré-

---

[19] Ver nota 10.

[20] El Cardenal de Toledo.

[21] *Instrucciones Secretas...*, cit.

[22] El duque de Alva.

ceme que no le falta, no es tan trabajador como solía... El tiene experiencia de todos mis negocios y es muy informado dellos".

"En lo de don Joán hauvrá poco que dezir, porque le conoceys. Y aunque él se os figura algo áspero, no se lo deveys de tener a mal, antes deveys de tener muy cierto que el amor que os tiene, deseo y cuydado... y por eso no deveys de dexar de quererle mucho y honrarle y favorecerle...".

Hasta aquí, la descripción de lo que es, en realidad, el entorno de poder. En función de la premisa que señala que el poder no se posee sino que se ejerce, es dable observar que, si bien Carlos deja para su hijo "un equipo de gobierno impresionante", este equipo no tiene, en realidad —a juzgar por lo que planteara en las *Instrucciones Personales*, que son anteriores en dos días— el perfil ideal propio para los consejeros de un príncipe heredero.

Esta situación nos hace entrar en el último de los interrogantes planteados para el presente análisis: cuál ha de ser el perfil de los consejeros y, por lo mismo, cómo se "debería" caracterizar "el" entorno de poder del príncipe. Como ya se ha planteado, el "deber ser" del poder es enunciado por Carlos en las *Instrucciones Personales*:

"Vuestro acompañamiento principal ha de ser de honbres viejos y de otros de edad razonable, que tengan virtudes y buenas pláticas y exenplos...".

Y, más adelante, señala:

"Apartad de vos todo género de gente deste arte y lisongeros, y hvyd dellos como del fuego, porque son mas peligrosos y entran por muchas maneras. Y por eso haueys de ser muy cauto en conocerlos, pronto y diligente en apartarlos de vos".

Se observa un empeño especial, en ambas *Instrucciones*, en poner en evidencia que Felipe deberá evitar la pasión y la corrupción en sus acciones y en las de su entorno. Todos los asuntos previstos por las *Instrucciones* deberán ser consideradas por él junto con el cardenal de Toledo, el Presidente[23] y Covos. En cosas de la guerra se aconsejará con el duque de Alva, tendrá cuidado en el nombramiento de los corregidores —que siempre realizará con acuerdo del entorno más próximo—, también deberá hacer todo lo que le dijera don Juan y, por supuesto, no perderá de

[23] Fernando de Valdés.

vista la función de un verdadero príncipe cristiano: tener a Dios por sobre todas las cosas y ser justo y misericordioso.

Don Pedro de Portocarrero y Guzmán en su *Theatro Monarchico de España* aconseja al monarca —Carlos II— sobre la conveniencia de extremar cuidados a la hora de realizar la elección de los ministros que lo acompañen. Su participación en diferentes cargos de la corte —"Patriarcha de las Indias, Arcobispo de Tyro, Limosnero y Capellán Mayor de Su Majestad y de su Consejo"— le permiten tener una visión del poder en función de la cual realiza algunas apreciaciones sobre el papel que cabe al soberano y su relación con los consejeros[24].

Buscamos definir el perfil de la *élite* que acompaña a un soberano; una *élite* en permanente mutación como el Estado moderno, una realidad en permanente construcción. Entre los grupos sociales pasibles de un análisis a la luz de la conformación del Estado moderno, entendemos a las *élites* como un sector de la población en el que se concentran poder, autoridad e influencia —objeto de un estudio que aportará elementos para describir, comprender y explicar un fenómeno que afecta a la totalidad de la sociedad[25]—.

Las discusiones teóricas sobre la función que desempeñaba la nobleza en la sociedad y su relación con los privilegios de que gozaba son frecuentes en la época en que se escribe la obra y se profundizarán a lo largo del siglo XVIII[26]. A fines del reinado de Carlos II, la impopularidad de la nobleza era muy grande, sobre todo de la primera nobleza. El pueblo y los grupos mesocráticos atacaban sus excesivos privilegios, satirizaban sus

---

[24] *Theatro monarchico de Espana que contiene las mas puras como catholicas maximas de estado por las quales assi los principes como las republicas aumentan y mantienen sus dominios y las causas que motivan su ruyna*. El autor fue don Pedro Portocarrero y Guzmán, "Patriarcha de las Indias, Arzobispo de Tyro y Limosnero y Capellán Mayor de Su Magestad y de su Consejo". Esta obra, dedicada a Carlos II, fue editada en Madrid en el año 1700. En ella se tratan temas de diversa índole relacionados con los problemas contemporáneos. Hemos seleccionado los capítulos XVIII: "Si para Ministros se ha de tener atención casi precisa en elegir los de la primera nobleza"; cap. XIX: "De las partes que deben componer un Ministro de Estado" y cap. XXVI: "Que trata del Valido o Primer Ministro que suelen tener los Reyes". No se debe confundir al autor con Don Luis Fernández Portocarrero, cardenal y arzobispo de Toledo, a cuya influencia se debió, en gran parte, el testamento en favor del Duque de Anjou. El Portocarrero que nos ocupa se inclinó a favor del archiduque Carlos.

[25] A. Jouanna, *op. cit.*, p. 25.

[26] Un amplio y pormenorizado análisis de los debates sobre la esencia de la nobleza en los siglos XVI y XVII se puede consultar en la obra de A. Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas del Antiguo Régimen*, Madrid, 1979. Desde otra óptica también se ocupa del tema D. García Hernán, *La nobleza en la España moderna*, Madrid, 1992.

costumbres, paulatinamente le iban perdiendo el respeto. Al mismo tiempo que la inclinación por la intriga y el acaparamiento de mercedes, se critica a la aristocracia por el abandono del que se considera su principal profesión: el ejercicio de las armas. Se la acusa también de ser inmediatamente responsable del mal gobierno.

Portocarrero propone al rey analizar las razones expuestas por los políticos cuando argumentan a favor de consejeros de extracción noble o plebeya. La selección deberá realizarse contando:

> "...con la prudencia del Príncipe que medirá conveniencias de acuerdo con las circunstancias del tiempo, los méritos y capacidades de los elegidos"[27].

Toma los argumentos utilizados a favor de la nobleza, tanto de autores profanos como de la Patrística o la Biblia.

En general, quienes proponen a la nobleza como consejeros del Príncipe lo hacen pensando en que ella es venerada por sus virtudes y hazañas y esa veneración genera respeto y acatamiento de la plebe. El noble debe ser bueno no sólo por seguir el ejemplo de sus antecesores sino por sus propios méritos. Es noble quien es bueno y virtuoso, de lo contrario de nada sirve tener buenos antepasados:

> "La vida honesta y pureza de corazón dan la nobleza, no el aver nacido de padres nobles" (Horacio).

El autor ingresa en una polémica instalada en la sociedad respecto a cuál sería la causa de la verdadera nobleza escudándose en los clásicos[28]: la sangre o las acciones de cada hombre. En el plano político, esta discusión se relaciona con la posibilidad de tener acceso al poder.

Una de las causas de enfrentamiento entre la nobleza y la monarquía

---

[27] *Theatro Monarchico*, p. 191.

[28] Para fundamentar la posición de los autores que defienden la nobleza como fuente de virtudes utiliza el recurso a los clásicos: por ejemplo, Aristóteles, quien señala que "el que nace de prosapia esclarecida no puede dejar de obrar con generosidad". En sentido inverso, argumenta a favor de la nobleza por méritos utilizando el mismo tipo de fuentes. Así, tomando a Séneca, nos dice que "no tiene por nobles a los que descienden de alta prosapia sí a los que se elevaron en el alto grado de la virtud, porque el que se jactare de su esclarecida sangre, ensalza la virtud ajena... [Es Noble] el que vive, según ley natural: no dan nobleza las efigies de los ascendientes, colocadas en Mausoleos de mármol, y bronce por parto de la vanidad, o por adorno de las casas y recreación de la vista, sí el ánimo y vitud dan nobleza a cualquier suerte de personas".

se encuentra en la pugna entre la nobleza de sangre —que derivaba del linaje y se otorgaba por el nacimiento— y la nobleza de privilegio —concedida por el monarca, en teoría, por la virtud personal y las buenas acciones en servicio del Estado—. El intento de los monarcas por identificar ambas noblezas había chocado, por parte de la nobleza de sangre, con resistencias que resultaban más fuertes que las leyes establecidas[29].

Desde una visión providencialista, el autor asigna a Dios la elección de la nobleza para los primeros puestos del Estado, tomando como justificación una cita del Deuteronomio. Cuando Dios habló a Moisés le dijo:

> "De todas las tribus escogí los sujetos más sabios y nobles, y los elegí en Príncipes, Tribunos y Centuriones que os puedan enseñar todas las cosas"[30].

También los autores profanos defienden la permanencia de la nobleza en los consejos y senados si no pierde las virtudes que le son innatas. Todos los príncipes contemporáneos favorecen la participación de la primera nobleza —especialmente en España que, durante el reinado del último de los Austrias, postergó a los nobles de categorías que antes habían sido muy respetadas—.

Esta opinión en defensa del protagonismo de la nobleza desempeñando altos puestos en el gobierno se basa en la creencia de que la conducta de los nobles no se contradecirá con sus acciones su origen. Pero —si esto sucediera por inexperiencia, ignorancia, codicia, atropello de las leyes o priorización de su interés particular sobre los del Estado— estarían abandonando su honra y traicionando la sangre. En estos casos, no podrían ser ministros de Estado.

Es el príncipe quien debe poner en su lugar a esa nobleza, alejarla de los cargos y de su persona. Si permitiera irregularidades sería un "Principe más en la apariencia que en la realidad...". Si los cargos de gobierno se conceden por nacimiento, nadie se esforzará y este mecanismo impedirá la superación personal.

A continuación, el autor expone los argumentos de quienes defienden una posición diferente:

> "...no se debe atender a los nacimientos, sino a las prendas y tiene por su defensa tantos apoyos, así de Letras Divinas como humanas que cierto parece está por ella la victoria".

---

[29] D. García Hernán, *op. cit.*, pp. 18-19.

[30] *Theatro Monarchico*, p. 192.

Las partes que componen un Perfecto Ministro son muchas, sólo nos atenemos a las principales:

> "prudencia, gran juycio y virtud... dize un moderno Político: que estas no las tiene vinculadas el noble y en quien las hallare el Principe haga en él su elección sin reparo en lo más o menos lustroso de su suerte".

En realidad, no se elimina a la nobleza sino que se propone no tener en cuenta la procedencia social de los aspirantes a un cargo. Por el contrario, sería excluyente poseer virtud, ciencia y buen crédito. En algunos casos conviene elegir plebeyos dado que es más fácil su deposición, es más accesible a la gente y tienen menos parientes quienes, además, se conforman con poco.

La idea es no excluir a nadie que pueda ser útil a la República[31] y promover a todos los que sirvan a la Pública Utilidad. Nos detenemos en este concepto ya que, si bien el vocablo no es nuevo, llama la atención la insistencia en el texto con alusiones al tema. Si bien ni el adjetivo útil ni el sustantivo utilidad son neologismos de este momento, el empleo frecuente que se hace de ellos y la valoración positiva que reciben, los convierten en palabras-clave para detectar señales de cambios en las actitudes del autor, teniendo en cuenta que el principio de utilidad constituye uno de los valores principales en la mentalidad ilustrada española y será objeto de uso reiterado en los textos de la época. La nobleza tratará de justificar su existencia a través de su identificación con este principio, de la misma manera que —paralelamente— se produce un proceso de asimilación de lo bello y lo útil.

Todo lo dicho a favor de esta opinión no anula las posibilidades de la nobleza ya que, si en ella están las virtudes necesarias, debe ser preferida por su sangre ilustre. Pero los nobles deben desterrar la idea de que simplemente su nacimiento los habilita para manejar ejércitos, virreinatos, embajadas y presidencias sin haber afrontado estudios de buenas letras, sin riesgos de campañas, incomodidades de jornadas y olvido de sus diversiones habituales.

Buenas letras, bellas letras, buena literatura y bella literatura son

---

[31] P. Alvarez de Miranda, *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, 1992, p. 195. Las voces empleadas para designar a una comunidad humana dotada de unidad territorial o política presentan límites semánticos sumamente borrosos. Términos como nación, patria, Estado, país, reino, monarquía, república resultan, en muchas ocasiones, intercambiables y recubren sectores de significación en los que reiteradamente se solapan unos a otros.

sintagmas que mantienen entre sí relaciones sustancialmente sinonímicas y cuya significación precisa resulta bastante difícil de determinar. La importancia asignada a las buenas letras es heredera, en la temprana Ilustración española, de la que los humanistas concedían a las *bonae litterae* como comprensivas de toda la literatura, la ciencia y la cultura clásicas. Tenían, en efecto, dos significados, uno muy amplio la hacía sinónima de literatura como "totalidad del saber", el otro más restringido identificaba las buenas letras con las humanidades o letras humanas: un conjunto de saberes abarcador de la gramática, la poesía, la retórica, la historia y otras disciplinas conexas[32].

Aunque sigan siendo tópicos, se destacan los conceptos de educación y retorno de la nobleza a sus actividades tradicionales como valores fundamentales para la buena formación de los nobles. No encontramos todavía la vinculación posterior entre felicidad y extensión de las letras y ciencias. Pero sí relacionamos las buenas letras con un hombre que puede colaborar para conseguir el bien de la República y la felicidad de los otros hombres. Se perfila la identificación entre felicidad y virtud en un planteo que apunta a la secularización del concepto.

Esta preferencia por el estamento superior —que manifiesta en último término el autor— aparece justificada aludiendo a la necesidad de colocar a los nobles al frente de los gobiernos de los dominios de la Monarquía ya que la nobleza de los mismos no aceptaría plebeyos.

Si bien no podríamos aplicar aquí los seis criterios utilizados por Wootton[33] frente a un texto, el autor juega con dos posibilidades respecto a la elección de los consejeros. Utiliza concepciones convencionales y no convencionales sobre la nobleza. Sabemos que ésta es una discusión no resuelta en la época: la inclinación final del autor por el estamento privilegiado no le impide dejar, como criterio de selección, el principio de virtud que no se relaciona, necesariamente, con el nacimiento.

Las afirmaciones del autor en el terreno político —al igual que como la variedad de autores citados— lo ubican otra vez entre dos tendencias que pueden estar contrapuestas pero tienen, en algunos casos, coincidencias argumentales, no siempre con clara conciencia de las mismas. Nos referimos a la producción maquiavelista y antimaquiavelista en España. El

---

[32] *Ibid*., p. 450.

[33] M. Hunter y D. Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, 1992. Este dato fue obtenido en el seminario del Programa de Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Mar del Plata, "Aspectos intelectuales de la historia europea en la época moderna", a cargo del Dr. José Emilio Burucúa en 1994.

autor es representante de un pensamiento cristiano y moralizante, defensor de los principios tradicionales del Imperio y futuro militante del bando austracista pero, a la vez, lector de Tácito. Esto nos permite suponer en él posturas de un maquiavelismo político mitigado (tacitismo) que lo lleva a difíciles actitudes de equilibrio interconfesional buscando en los ejemplos del pasado y en las proposiciones de los antiguos y modernos —como Alamos de Barrientos (*Tácito español ilustrado con aforismos*, Madrid, 1614)— la razón de las resoluciones de los Estados[34].

De acuerdo a estos condicionantes, los magnates deben preparar a sus hijos para cumplir con las tareas a las que los ha predispuesto su nacimiento, instruyéndolos principalmente en buenas letras y arte militar.

Finaliza su perfil de los consejeros diferenciando la figura de un confidente que sería el valido del príncipe. En la relación que el rey debe tener con el privado, muchos han sido los consejos brindados por los teóricos. En primer lugar, se debe realizar una buena elección basada en la razón y no en el afecto. Luego, se debe mantener una relación de equilibrio sin que el consejero se exceda en su autoridad. El principio de racionalidad es una constante en los novadores. El autor no se puede identificar como perteneciente a esta corriente de pensamiento científico pero —en la oposición planteada entre ilustrados y antiilustrados como en toda categorización que opone dos realidades culturales que coexisten— no debería olvidarse la existencia de una circulación en ambas direcciones que explica la utilización de un léxico que parecía pertenecer con exclusividad a uno de los protagonistas. Un cualificado novador como Juan de Cabriada contrapone el principio de la autoridad al de utilidad (tan combatida en las ciencias) alineando con éste el de la razón y el bien común: "el que leyere este escrito hallará que deseo mostrarme más amante de la razón que de lo contemplativo, más de la utilidad que de la autoridad, más del bien común que del Aplauso"[35].

Sin embargo, Portocarrero reconoce que estas consideraciones son propias del campo de la teoría; los ejemplos de la Historia permiten un aprendizaje más práctico, alejado del discurso fácil de los autores que intentan definir un perfil ideal del entorno más próximo al rey.

La cercanía a la figura del soberano se convierte en situación funda-

---

[34] J. A. Maravall, *Estado Moderno y Mentalidad social*, Madrid, 1975, p. 390. Siguiendo la línea de sus reconocidas investigaciones sobre historia del pensamiento en la España moderna, se destacan los lineamientos apuntados respecto a la política del Barroco tema que profundiza en *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1965 y en *Poder, honor y elites en el siglo XVII*, Madrid, 1979.

[35] P. Alvarez de Miranda, *op. cit.*, p. 303.

mental de poder en casi todos lo tratadistas de la época. En ningún momento es tan evidente —como cuando se escribe la obra— el hecho de que los grandes señores acceden de una manera directa al gobierno del Estado y la figura del valido se consolida con perfiles casi institucionales.

Se ha intentado demostrar la existencia, dentro de la corte —concebida como una red donde interactúan, en diversos niveles, los resortes del poder— de tensiones, principalmente entre el rey y los miembros de su entorno, tanto los que él había promovido como los que se distinguían en virtud de su nacimiento. El monarca trataba de manejar la corte manteniendo el equilibrio de las tensiones multidireccionales y apelando, entre otros mecanismos, al criterio de selección. Tanto desde la óptica real como desde la posición más crítica de un consejero —aceptando que ambos están fuertemente condicionados— se proponen modelos ideales que pugnan por ser llevados a la práctica a pesar de la creación de constantes campos de contrapoder que hemos intentado aprehender en un esfuerzo aproximativo a partir del análisis de las tendencias histórico-discursivas.

LA HEGEMONÍA SAJONA EN ITALIA Y LA APOCALÍPTICA BIZANTINA: NOTAS SOBRE LIUTPRANDO DE CREMONA

(Primera parte)*

PABLO A. UBIERNA

(Universidad de Buenos Aires)

Ferdinando Hernández magistro et amico dilecto

La intención del presente trabajo es señalar la incidencia de una tipología particular de literatura apocalíptica en la conformación de una ideología favorable al emperador occidental en los siglos IX y X, uno de las épocas más controvertidas en lo que W. Ohnsorge llamó *Das Zweikaiserproblem*[1]. Estas páginas intentan destacar la importancia de ciertos textos apocalípticos comentados por Liutprando en su *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, que permitirán realzar la figura del monarca sajón en tiempos de su enfrentamiento con el emperador Nicéforo Focas. Esos textos apocalípticos bizantinos que Liutprando vio en Constantinopla en el 969 conformaron también —en una temprana traducción latina— la última herencia de la que se nutre la carta-tratado *De Ortu et tempore Antichristi* de Adso de Montier-en-Der, de gran importancia —desde su redacción en el 954— no sólo para la propaganda otónida sino también, a partir de sucesivas reelaboraciones anónimas, para el posterior desarrollo del pensamiento apocalíptico occidental.

---

* Agradezco a la Dra. Nilda Guglielmi el constante apoyo dado a mi investigacón y la posibilidad de presentar estas notas que tratan de aportar algunos marcos de referencia a un tema ya visitado magistralmente por el recordado Paul Alexander en *The Byzantine Apocaliptic Tradition*, Berkeley, 1985.

[1] La suya es la obra fundamental para ver los aspectos generales de la discusión entre Oriente y Occidente sobre el problema de la coexistencia de los dos poderes imperiales: W. Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im frühen Mittealter*, Hildesheim, 1947.

La hegemonía sajona y la península itálica en el s. X

El comienzo del siglo X mostró la necesidad mutua que seguían teniendo el poder temporal (quien fuera el que lo ejerciera) y el Papado. Con la desaparición de la monarquía franca también desaparecía, para el Papado, su poderoso defensor. La sede romana caía entonces bajo la fluctuante ambición de la aristocracia local, de hecho bajo el influjo de la familia de Teofilacto, que se convirtió en senador de los romanos en 915. Su hija Marozia (un personaje muy semejante a Teófano) estructuró —basándose en el poder de su padre— su dominio sobre Roma: sucesivamente se casó con Alberico, duque de Spoleto, Guy, marqués de Toscana y, finalmente, con el rey Hugo de Provenza. Su hijo Alberico gobernó Roma desde 932 hasta su muerte, en el 954. Madre e hijo manejaron el Papado durante años.

Pero el desprestigio del Papado no fue acompañado por el eclipse de una ideología política que estipulaba que el *Imperium* sólo podía ser recibido de manos del pontífice.

Dentro del marco histórico de lo que conocemos como luchas entre el Papado y el Imperio, el ascendente poder de Otón tiene un lugar relevante. Su propia coronación y la de su hijo, cinco años después, tornaron evidente el *romanismo* de su política imperial. El siglo X mostró que el emperador era todavía de gran importancia para el Papado; su razón de ser era la defensa de la Iglesia romana, como *brachium* de ésta. El Papa es, en la concepción de Otón, el sumo sacerdote del *orbis romanum* sustentado por el *servus apostolorum*. La prescripción justinianea de una confirmación imperial de la elección papal degeneró en la necesidad de un estricto apoyo imperial. Con los otónidas, el emperador es el supremo protector de acuerdo con el *Ottonianum* (por lo menos tal cual este documento nos ha llegado) del 6 de diciembre del 963, en donde se establece el estricto control monárquico del Papado por parte de los germanos. Esa protección se vio plasmada en el sistema de *iglesia propietaria*, no sólo sobre las parroquias individuales sino también sobre los obispados. A pesar de todo esto, el siglo X es todavía un siglo de fuerte romanismo. Más allá de posibles divergencias, el Papado y el Imperio coincidían en el carácter universal del dominio del imperio "romano". Y es el Papa quien concede el título y la dignidad de emperador romano[2]. El emperador sajón

---

[2] Para el Papado, esa universalidad le viene dada al Imperio porque le es conferida por la Iglesia, adquiriendo el monarca la función defensiva del orden eclesiástico que ya conocemos. Para los emperadores sajones, la universalidad de su poder residía en carácter "romano" de

contaba con Borgoña y Dinamarca como virtuales satélites, intervenía en las políticas noruegas y suecas y arbitraba en las luchas intestinas de Francia. Sólo le faltaba poder sobre Italia y consideraba que, para ser emperador de los romanos, debía tener dominio sobre la Roma geográfica. De allí la importancia concedida a la obtención del título "*Rex francorum et **italicorum***" en Pavía en 951 (después de su casamiento con Adelaida, viuda de Lotario II, hijo de Hugo de Provenza y rey nominal de Italia) como indispensable para llegar a la dignidad romana.

Si, por un lado, la campaña italiana de Otón —iniciada para defender al Papa de los avances de Berengario II, marqués de Ivrea— tiene la intención de tomar posesión de esos territorios "romanos" que simbolizan la cristiandad, también está relacionada con los avances de las tropas bizantinas en el sur de Italia. Estas últimas son los ejércitos de un hombre —el emperador griego— que nunca dejó de considerarse *Imperator Romanorum*[3].

---

ese imperio. Eso les confería una dignidad a la que tenían derecho en virtud de su poderío. Desde la época de Carlomagno, la intelectualidad imperial había tratado de establecer la analogía entre los términos "romano" y "cristiano". Lo veremos en el siglo X en las obras de Hrotsvita y Adso.

[3] La "renovatio" otónida ha sido largamente estudiada. Algunas de las principales obras sobre el tema, a las que volveremos en nuestra descripción, son R. Folz, *Le Souvenir et la legende de Charlemagne dans l'Empire Germanique médiéval*, París, 1951; W. Ulmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, 1955 y C. Erdmann, "Das Ottonische Reich als Imperium Romanum", *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittealters*, VI, 1946. Una colección de fuentes para el estudio del período se encuentra en A. Bauer-R. Reinhold, *Quellen zur Geschichte des sächischen Kaiserzeit*, Darmstadt, 1971. Sin duda los mejores y mayores afanes profesionales de los estudios medievales inspirados en la Geitesgeschichte alemana de principios de siglo se han dedicado al tema del Imperio Medieval. Las obras de Percy E. Schramm (desde *Kaiser, Rom und Renovatio*, 1928 hasta *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 1954-56, 3 vols.) y Ernst Kantorowicz (desde *Kaiser Friedrich der Zweite*, 1929 hasta *The King's two Bodies*, 1957) representan los más conocidos logros de esa historiografía, hija del idealismo alemán y que volcó sobre la Edad Media la discusión sobre la *Kulturkampf* y el control confesional del sistema educativo. Bajo esos incentivos todo un grupo de historiadores elitistas (F. Kern, K. Hampe, F. Baethgen y los propios Schramm y Kantorowicz) volvieron su mirada al Primer Imperio y el uso que éste hizo de ciertas ideas religiosas para fundar su soberanía política y cultural sobre la Iglesia establecida (véase N. Cantor, *Inventing the Middle Ages*, Nueva York, Quill, 1993, cap. III). Nuestra investigación no se centra —en éstas, sus etapas iniciales— ni en la idea de Imperio ni tan siquiera en la de Estado. Lo hace sobre una tradición hermenéutica y unas circunstancias históricas que llevan a algunas sociedades a generar cierto tipo de literatura que llamamos "apocalíptica" y, eventualmente, al uso que el poder político haga de esos escritos. Con esto no pensamos ser más libres de nuestro medio de lo que fueron los hombres de la *Geitesgeschichte*: en el fin del milenio y desde un lugar periférico y pauperizado releemos las visiones escatológicas surgidas de otra sociedad periférica y acosada, la Italia bizantina.

Bizancio había perdido la isla de Sicilia a manos de los musulmanes pero todavía conservaba los *temas* de Sicilia (que en realidad sólo englobaba Calabria) y de Langobardia (Apulia). La principal discusión entre ambos imperios se planteó sobre la fidelidad del ducado lombardo de Benevento (que reconoció la soberanía de Carlomagno y que llamó a Luis II en su ayuda contra los árabes pero que, con la decadencia de los últimos carolingios, volvió a ponerse —junto con Salerno, Nápoles, Amalfi y Gaeta— bajo influencia bizantina, sobre todo después de que las tropas bizantinas vencieran en el río Garigliano, al norte de Nápoles, en el 915).

Hacia el 920, la influencia bizantina comenzó a decaer en el sur de Italia levantándose Landolfo de Capua-Benevento contra las guarniciones bizantinas acantonadas en Apulia y rechazando el título bizantino de *patricius* que le había sido conferido.

En 967, Pandolfo I, príncipe de Capua-Benevento, apoyó la política italiana de Otón y se transformó en su vasallo. Fueron enviadas misiones diplomáticas por parte de Nicéforo y Otón que se encontraron en Macedonia mientras el emperador germano avanzaba sobre Benevento, para los bizantinos parte de su *tema* de Langobardia. Una segunda embajada bizantina llegó a Capua en enero del 968. Otón pensó avanzar sobre Bari y éste es el motivo de la embajada de Liutprando[4].

En Oriente, fueron esos los días del gobierno del general Nicéforo Focas quien fuera victorioso *domestikós* (comandante militar) del emperador Romano II. Conquistador de Creta en 960 y vencedor de Saïf-ad-Dawlah, señor de Alepo, Nicéforo devuelve la gloria militar al imperio. A la muerte de Romano II en 963 y en recompensa por sus victorias, recibe la corona imperial, se casa con la emperatriz Teófano, viuda de Romano II y asume la regencia en nombre de Basilio II y Constantino VIII, hijos del emperador. Entra así en relación con la dinastía macedónica legítima. Fue un verdadero monje-soldado, gran admirador de san Atanasio, el fundador de la Gran Lavra monástica del monte Athos y que siempre consideró la guerra contra los musulmanes una suerte de misión sagrada. Entre 963 y 965 asegura la conquista de Cilicia tomando Tarso y Mopsuestia; en el mismo año, una flota comandada por Nicetas Calcuzes conquista Chipre y, en 966, emprende la campaña de Siria. Reinicia tal

---

[4] J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier. jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. XC, 1904, pp. 298-305. Véase también V. von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9 bis in 11 Jahrhundert*, Wiesbaden, 1967 (hay tr. italiana, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX al' XI secolo*, Bari, Ecumenica, 1978).

campaña en 968 y, al año siguiente, cae Antioquía y se anexa una parte de Siria, mientras que la otra (con capital en Alepo) reconoce la soberanía bizantina. Es en esos tiempos de expansión territorial bizantina en los que los intereses italianos de Otón —junto con la corona imperial, el dominio de Roma y de la Iglesia romana, la alianza con los condes de Capua y Benevento (cuyo hermano vivía en Constantinopla y eran súbditos nominales del emperador bizantino)— se enfrentarán con los de Nicéforo Focas. A pesar de sus éxitos militares, Nicéforo no fue un monarca popular y una serie de problemas políticos en la capital, la fuerte carga impositiva y la impopularidad de las medidas especuladoras sobre el grano (acaparado por el Estado) aceleraron su fin. Seis semanas después de la toma de Antioquía por sus generales, Nicéforo sufrirá un atentado que llevará al trono a su asesino, el también victorioso general, *domestikós* de Oriente y amante de la emperatriz Teófano, Juan Tzimiscés (969-976)[5].

Liutprando, comerciante, obispo y embajador[6]

Liutprando nace en Pavía alrededor del 920/925 en el seno de una familia de ricos comerciantes con una larga tradición de servicio a varios reyes lombardos y carolingios como secretarios y diplomáticos. De hecho, tanto su padre (en 927) como su padrastro (en 942) fueron embajadores en Constantinopla[7]. Ingresa a temprana edad en la corte de Hugo de Ar-

---

[5] La obra clásica sobre el reinado de Nicéforo Focas es G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*, París, Firmin Didot et Cie., 1890. Recientemente, ha aparecido Taxiarchis G. Kolias, *Nikephoros II. Phokas (963-969): Der Feldherr und Kaiser und seine Reformtätigkeit* (en griego, con sumario en alemán), Atenas, 1993. Para una descripción del emperador, ver C. Head, "The Emperors in Byzantine Historical Writing", *Byzantion*, 50, 1980. Todavía se lee con provecho la descripción de la vida, amores y traiciones de la emperatriz Teófano que hizo Ch. Diehl en su *Figures Bizantines*, París, Armand Colin, 1917, pp. 217-243.

[6] Las obras generales más importantes sobre la figura y la obra del obispo de Cremona son las siguientes: M. Lintzel, *Studien über Liudprand von Cremona*, Berlín, 1933; M. Rentschler, *Liudprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter*, Francfort, 1981; Jon N. Sutherland, *Liudprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian. Studies of the Man and his Age*, Spoleto, 1988; B. S. Karageorgou, *Lioutprandos ho episkopos Kremones hos historikos kai diplomates*, Atenas, 1976. Para no abundar en citas, los trabajos que estudian pormenores de su obra o de su personalidad serán consignados en sucesivas notas.

[7] D. Bullough ha estudiado la continuidad del servicio palaciego en Pavía, de una generación a otra, en "Urban change in Early Medieval Italy: The Example of Pavía", *Papers of the*

lés y se inicia en la vida religiosa como clérigo y, después, como diácono en la iglesia de Pavía. Muere su padre y su padrastro lo toma a su cuidado intentando que prospere en su carrera en la corte. Cuando el poder del rey Hugo declinaba, consigue para Liutprando —a un alto precio— un puesto en la secretaría de Berengario, marqués de Ivrea, el nuevo hombre fuerte del norte de Italia. En el 949 su padrastro logra que sea enviado como embajador de Berengario a la corte de Constantino VII Porfirogénito. Los intereses comerciales de la familia son evidentes en este hecho ya que los onerosos gastos del viaje a Constantinopla no serían afrontados por Berengario sino por los parientes del joven embajador[8].

En 956 —y habiendo caído en desgracia frente a Berengario (por conspirar o por pedir reparación por los grandes gastos que sus funciones le ocasionaban)— debe refugiarse en la corte de Otón. Allí adquiere un puesto de confianza, *intimus summisa regius*, y manifiesta su profundo conocimiento tanto de la política del norte de Italia como de la internacional. En 960 encabeza una embajada a Constantinopla que termina en la isla de Paxos, en el Epiro. A fines de 961 recibe el obispado de Cremona. En 962 Otón I es coronado emperador por Juan XII y Liutprando se transforma en uno de los ideólogos más importantes de la política italiana del emperador a la vez que su embajador ante diversos Papas (la *Historia Ottonis* que nos ha llegado mutilada es un recuento de las relaciones entre la corte y el Papado entre 960-964). Cuando Otón marcha hacia Bari en 968 —según el reporte en la *Legatio* — fue Liutprando quien aconsejó al emperador levantar el sitio de la ciudad, reiniciar acciones diplomáticas y proyectar un matrimonio entre el hijo de Otón y una

---

Bristish School at Rome, 34, 1966, pp. 82-129. La relación entre comercio y diplomacia ha sido puesta de relieve en varias oportunidades. Los continuados intereses comerciales de Liutprando —y su pertenencia a ese grupo por encima de cualquiera de las otras funciones que hubiera tenido: obispo o diplomático— han sido señaladas por G. Arnaldi, "Liutprando e la storiografia contemporanea nell'Italia centro-settentrionale", en *La Storiografia Altomedievale*, Spoleto, 1970, pp. 497-519.

[8] La estadía en Constantinopla —desde Agosto de 949 hasta Marzo de 950— fue un gran éxito personal de Liutprando y la relata en el libro sexto de la *Antapodosis* (P.L., t. 136, col. 787 y ss). Esta embajada marca el punto máximo de deslumbramiento de Liutprando con la corte bizantina y su monarca —en este caso, en la figura del Porfirogénito— y contrasta con las desfavorables opiniones que escribirá, en la *Relatio*, de su embajada en 968. Pareciera ser que uno de los principales intereses de su familia, el que aprendiera la lengua griega nunca fue logrado del todo, aun para las necesidades inmediatas de un comerciante. A pesar del título de *Antapodosis* dada a su mayor obra histórica y de ocasionales frases coloquiales incorporadas a la *Relatio*, sólo excepcionalmente lograba entender sin la presencia de intérpretes. Sobre este particular ver *Relatio*, cap. 54. El griego de Liutprando ha sido estudiado por J. Koder y T. Weber, *Liudprand von Cremona in Konstantinopel*, Viena, 1980.

princesa bizantina. Liutprando llevará su embajada a Constantinopla bajo las peores condiciones: las de convencer al emperador bizantino de las buenas intenciones de un hombre —Otón I— que amenazaba gratuitamente sus territorios en la Italia meridional y que aceptaba al príncipe de Benevento como su vasallo.

Después de una serie de discusiones entre Liutprando y los notables de la corte bizantina sobre el problema del título imperial y las condiciones de una boda irrealizable en aquellos días, el texto de la *Relatio*[9] cuenta el comienzo de la campaña del emperador Nicéforo Focas contra los árabes de Siria (la que habría de reconquistar Antioquía) y anuncia su intención de discutir las razones que avalaban la confianza griega en la campaña del *basileus*. Una de esas razones era la existencia de ciertos libros que generaban, en los bizantinos, esa confianza en sus emprendimientos militares. Eran unos libros que estaban tanto en manos de griegos y árabes que eran llamados ὁράσεις ("visiones") y relataban la vida de cada emperador, la prosperidad, las guerras y las épocas de paz que, en cada reinado, habrían de darse[10]. También se señala, en el mismo capítulo, la incapacidad de los "asirios" para resistir a los griegos en tiempos de Nicéforo pero decía que a su muerte (tras siete años de reinado)

---

[9] Liudprand of Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana* (edición de Brian Scott), Bristol, 1993. Sobre la base de un único manuscrito, el texto fue editado por Canisius en 1600 y ésta es la base de las ediciones de Muratori (*RRIISS*, II, 1723); G. H. Pertz, 1840 (que reproduce Migne en la P.L., 126); E. Dümmler, 1877 y J. Becker en 1915 para la *Monumenta Germaniae Historica*. Hemos cotejado las siguientes traducciones modernas: al inglés, F. A. Wright, *The Works of Liudprand of Cremona*, Londres, 1930 (sus traducciones han sido reimpresas en Liudprand of Cremona, *The embassy to Constantinople and other works*, (edición de John J. Norwich), Nueva York, 1993; italiana de A. Cutolo, *Liudprando: Tutte le Opere*, Milán-Florencia-Roma, 1945; castellano: Liutprando de Cremona, *Informe sobre la embajada a Constantinopla*, edición bilingüe con introducción y notas por A. Nocito *et alii*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1995; francés: O. Pognon, *L'an mille*, París, 1945, pp. 3-37. Véase también Bauer y Rau, *op. cit.*, quienes incluyen el texto de Becker y la traducción alemana.

[10] *Rel.*, cap. 39, p. 14 de la edición de Scott: "Sed cur exercitum nunc in Assyrios duxerit quaeso advertite. Habent Graeci et Saraceni libros, quos ὁράσεις sive visiones Danielis vocant,ego autem Sibyllanos, in quibus scriptum reperitur quot annis imperator quisque vivat, quae sint futura eo imperitante tempora, pax an simultas secundae Saracenorum res an adversae...". En el mundo árabe circulaban textos en los que se hablaba de la aparición de un hombre que se manifestaría hacia la consumación de los siglos y que apoyaría la religión y la justicia ("Al Mahdí", el dirigente). Después de él, aparecerá "Ad-Daddjal (el Anticristo). De las diversas compilaciones de tradiciones ("Sahih") sobre este tema, trae noticia Ibn Jaldún, en *Al-Muqaddimah*, lib. III, caps. LII y LIII (tr. cast. de Juan Feres, México, F.C.E., 1977, pp. 553-605).

surgiría un emperador peor que él y que los "asirios" tomarían la iniciativa y conquistarían territorios hasta la zona de Calcedonia (que no es lejos de Constantinopla). De esta manera, Liutprando nos dice que, bajo el influjo de esa literatura profética, los griegos atacarían valerosamente y los árabes no resistirían esperando el momento en que ellos habrían de prevalecer[11]. Estos conceptos que Liutprando vierte en el capítulo 39 nos servirán para iniciar nuestras precisiones sobre el tipo de documentos que el obispo de Cremona tuvo delante de sí en el verano de 968 en Constantinopla y que, en capítulos siguientes, le permitirán analizar en favor del monarca sajón las profecías en ellos contenidas. Es necesario entonces detenernos por un instante en las características de la literatura apocalíptica, en su desarrollo en el imperio bizantino y, dentro de ella, en un grupo de textos conocidos como *Visiones de Daniel*[12].

La literatura apocalíptica

a) Una definición de los términos

En la raíz griega de la palabra "apocalipsis" encontramos el sentido de "revelación", "revelar" y, al denominarse así al último libro del Nuevo Testamento, se ha extendido la definición a diversos escritos —bíblicos o no— que comparten algunas de sus características con el texto joánico.

Dentro del grupo de textos bíblicos más estrechamente ligados se encuentran los de la literatura profética judía que anunciaba la llegada del día del Señor en el cual se reivindicaría su justicia en la tierra. Esta literatura (la de los profetas antiguos pero también —y sobre todo— aquélla que termina en la redacción de Daniel 7-12 o Ezra 4) dio origen a una serie de géneros literarios y expectativas sociales que conviene precisar.

---

[11] *Rel.*, cap. 39 *in fine*: "...Legitur itaque huius Nicephori temporibus Assyrios Graecis non posse resistere huncque septennio tantum vivere. Post cuius obitum imperatorem isto deteriorem [...] et magis imbellem debere surgere, cuius temporibus praevalere debent Assyrii ut in Chalcedoniam usque, quae distat Constantinopoli haud longe, potestative cuncta debeant obtinere. Considerant enim utrique tempora: una eademque re Graeci animati insequuntur, Saraceni desperati non resistunt, tempus exspectantes cum et ipsi insequantur. Graeci interim non resistant".

[12] De acuerdo con *Rel.*, cap. 39 y el Du Cange, *Gr.*, muchos comentaristas han entendido que estos textos se refieren a los libros de León el filósofo ya que muchos llamaron "sibilinos" a los textos proféticos de León. En realidad, se trata de una tipo de literatura diferente, como señaleremos a continuación.

Según los investigadores contemporáneos, el término *apocalipsis* debe usarse estrictamente para designar un género literario en el cual un profeta recibe un mensaje divino —durante un viaje celeste o en la tierra— a través de la mediación de un ángel o alguna otra figura celestial. El mensaje concierne —de acuerdo a una cierta tipología— a conocimientos astronómicos o el destino final del alma. Por lo general era el medio preferido por los profetas apocalípticos para difundir su mensaje, aunque no sea un género exclusivamente profético ya que muchas veces lo encontraremos junto a los testamentos y a los oráculos como expresión de la perspectiva de la escatología apocalíptica y como vehículo para expresar la ideología de un movimiento apocalíptico. Como todos los géneros literarios que componen el texto de la Escritura, tuvo un desarrollo propio a lo largo del período bíblico y post-bíblico[13].

Por su parte, la *escatología apocalíptica* no es ni un género (como el *Apocalipsis*) ni un movimiento socio-religioso sino una perspectiva religiosa que entiende de una manera particular el plan divino en relación con la realidad histórica. Definida la escatología apocalíptica de esta manera no nos es posible entenderla como propiedad de un solo grupo sino que nos obliga a tomar en cuenta los elementos escatológicos compartidos por grupos tan diversos en la historia de Israel como los miembros de la secta de Qumram o los comentadores rabínicos.

La conexión entre escatología profética y escatología apocalíptica puede encontrarse en la orientación de ambos movimientos hacia un futuro cierto y determinado dentro del marco del Juicio y de la Redención divinas. Dentro de esa perspectiva vemos que, en Israel, la escatología profética —a pesar de iniciarse como una visión de la voluntad divina (Isaías, 6)— fue encerrada dentro de los hechos y personas que presentaba el mundo político (Isaías, 7). Pero en el período que media entre la destrucción del reino y el tiempo de los macabeos fue difícil discernir entre la dura realidad histórica y la voluntad divina. Así tendremos toda la literatura escatológica del período que corre entre el primer tiempo post-exílico (Jeremías y Ezequiel) y la respuesta macabea frente al helenismo impuesto a los judíos bajo Antíoco IV (Daniel 7-12).

Aunque no debamos confundirlos, el apocalipticismo como movimiento socio-religioso se encuentra latente en la perspectiva de la escatología apocalíptica. En un punto, las frustraciones históricas hacen que algún grupo lea ese discurso teológico como ideología para resolver las contra-

---

[13] Véase John J. Collins, "Apocalypse: The Morphology of a Genre", *Semeia*, 14, 1979, pp. 1-19. Para una definición de "apocalipsis", ver p. 10.

dicciones con la esperanza previa y para establecer la identidad del grupo frente a otros y frente a Dios. En ese momento es cuando nace un movimiento apocalíptico. Los ejemplos se suceden desde el primer período post-exílico, pasando por el siglo II a.C y la Edad Media hasta llegar a nuestros días[14].

Por último, la convicción de que el drama final ha comenzado y que la transformación total del *saeculum* por parte de Dios se manifestará en un futuro inmediato se entronca con el *milenarismo*. En éste el final apocalíptico traerá una transformación total del mundo, el reino de los santos bajo una paz y una prosperidad sobrenatural y una salvación terrestre colectiva.

b) El fin de los tiempos y la espera del Anticristo en la literatura cristiana

b.1) El Nuevo Testamento

La primera predicación cristiana encuentra respecto a este tema una forma explícita en la primera carta de san Juan[15] y en la II de san Pablo a

---

[14] Seguimos en esta tipificación a P. Hanson, *The Dawn of Apocaliptic. Historical and Sociological roots of Jewish eschatological Apocalyptic*, Filadelfia, 1979, pp. 1-31 y 427-444. También ver R. Landes, "Lest the Millenium be fulfilled: apocalyptic expectations and the patterns of Western Chronography, 100-800 CE", en W. Verbecke *et alii*, *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, Lovaina, 1988; Paula Fredicksen, "Tyconius and Augustine on the Apocalypse", en R. K. Emerson y B. McGinn, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca, 1992, p. 20, n. 1 da una definición de los términos que creo conveniente incluir junto a las nuestras: "I use eschatology to mean those beliefs concerned with the end of time and the final destiny of humankind: they imply no necessary timetable. Apocalypticism holds that the end, however conceived is inminent. Millenarism holds that the redemption brought by the end, whenever it comes, will be collective, historical and earthy (as oposed as heavenly or exclusively spiritual) [...]. The idea of a thousand-year period implied by the term is less essential to its import than its focus on the earth and the human history...". Volveremos sobre estos importantes conceptos más adelante. Dejamos de lado —por no ser sede apropiada— la discusiones que ha levantado la interpretación de lo escatológico —con el consiguiente vaciamiento de sentido— dentro de la crítica bíblica contemporánea, ver J. Carmignac, *Le mirage de l'Eschatologie*, París, 1979.

[15] I Jn. 2, 18: "Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que es ya la última hora". Los textos castellanos corresponden a la versión estandarizada de la Biblia de Jerusalén. Véase también I Jn. 4, 3: "... y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; es del Anticristo. El cual habéis oído que iba a venir; pues bien ya está en el mundo".

los tesalonicenses, donde se recuerdan temas ya conocidos como la proximidad de la Parusía en tiempos en que se vive una "retención" de la manifestación del Anticristo[16]. Tanto Pablo como Juan y los Sinópticos contienen restos de una predicación primitiva, fuertemente influida por las predicaciones apocalípticas de Daniel[17].

Las opiniones más importantes de san Pablo se centran, por su parte, en esa II carta a los tesalonicenses ya mencionada, en cuya ciudad las divergencias de opinión sobre el retorno de Cristo eran manifiestas en relación con la predicación paulina previa. La Parusía, la reunión con el Señor, no puede estar próxima porque antes de llegar se deben manifestar la apostasía general y la impiedad. El impío es el hijo de la perdición, el adversario que se eleva sobre todo lo que es divino y santo con la intención de tomar el lugar de Dios en el templo y de hacerse pasar por Él. Pablo les recuerda que todo eso ya lo había enseñado previamente pero que, en todo caso, el impío ya está actuando y sólo espera que el último obstáculo se retire para manifestarse. El impío será, entonces, una figura escatológica que precederá a la Parusía de Cristo y que generará, por su accionar, el abandono y negación del evangelio. San Pablo no precisa quién o qué impide el último accionar y, como ya hemos dicho, la exégesis de este pasaje ha hecho correr ríos de tinta durante muchas generaciones para las que ha sido importante establecer la correlación entre ese obstáculo para el Anticristo y la figura del último reino puramente humano en su gobierno de paz y felicidad[18].

---

[16] II Tes. 2. 5-7: "¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis que es lo que ahora lo retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando".

[17] Sólo Juan menciona explicitamente el nombre del Anticristo pero la correlación con Daniel nos permite asociarlo con las expresiones paulinas *homo peccati*, *filius perditionis* y con la expresión sinóptica *abominatio desolationis*. Incluso en el libro del Apocalipsis, las visiones del Anticristo responden a la espera escatológica de la comunidad cristiana primitiva. La dependencia o relación del texto de Juan con ciertas visiones escatológicas de la comunidad de Qumram ha dado lugar a mucha literatura que deberemos obviar. Con todo, señalemos la relación entre Ezequiel y Juan a través, entre otros, del Documento de Damasco y de la Regla de la Comunidad. La lucha escatológica entre la luz y las tinieblas, tema sobre el que está construido el Evangelio de Juan es también el *leimotiv* de los textos de Qumram. Esta clara relación del pensamiento joánico con un medio judío ha sido lo que, en los últimos cuarenta años, ha descartado las relaciones que le habían establecido con el helenismo (Dodds) o con la gnosis (Bultmann). Como introducción, ver J. Daniélou, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1974 y F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los Hombres de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993.

[18] Vd. C. Masson, *Les deux épitres de Saint Paul aux Thessaloni[illegible]ens. (Commentaire du*

El aporte de los evangelios sinópticos a la cuestión escatológica se encuentra sobre todo referido a la profecía de Jesús sobre la destrucción del templo. En ese momento, los apóstoles lo inquieren sobre el fin del mundo. Jesús los previene sobre los seductores que vendrán en su nombre, las guerras, las revueltas, hambres y catástrofes de las que serán testigos. Pero no se tratará de un tiempo final sino de un tiempo intermedio, dentro del cual se dará esa persecución y ese odio que sus discípulos deberán sufrir. No se anuncia ni el día ni la hora, se llama a la vigilia constante. Las concepciones escatológicas de los sinópticos parecieran depender, en gran medida, de aquéllas del Antiguo Testamento[19].

Con motivo de atacar las doctrinas que decían que el Jesús histórico no era el Cristo —quien, como hijo de Dios, vivía en comunión con el Padre— comenta san Juan en su primera carta la esperanza en la salvación y la espera del Anticristo. Confirma así la tradición cristiana, según la cual, el Anticristo vendría antes de la Parusía del Cristo pero no se pronuncia sobre el tema del momento del fin aunque le confiere a su época un significado escatológico para poner en guardia a sus lectores sobre el peligro inminente de la herejía que motiva su carta y en la que incluye al Anticristo. Los primeros cristianos han esperado, a veces con impaciencia, el regreso de su Señor. Juan, el autor del Apocalipsis canónico (un judeo-cristiano del Asia Menor de fines del siglo I) intenta animar a los cristianos con sus relatos de la Parusía. En las cartas destinadas a las siete iglesias describe los signos del fin del mundo: guerras, pestes, hambres y persecuciones tendrán una dimensión escatológica. Durante el período simbólico de 1.260 días, la Iglesia, representada bajo la forma de dos figuras alegóricas, se sostendrá durante la persecución. En la segunda parte se describen la persecución (de tres años y medio) y la Jerusalén celeste. En el capítulo trece retoma a Daniel para describir las persecuciones, la lucha final y la caída de Babilonia. Si bien, al igual que en san Pablo y en los sinópticos, el adversario es definido en grandes líneas, el Juan del Apocalipsis tiene unos rasgos que permiten una descripción más elaborada y que, con un poco de imaginación e historizando

---

Nouveau Testament, IIa), París, 1957 y W. Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *New Testament Studies*, 17, 1971, pp. 314-327. Ya veremos cómo el silencio de san Agustín ha triunfado: "Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare; suspiciones tamen hominum, quas vel audire vel legere potui, non tacebo", *De Ciuitate Dei* (ed. B. Dombart-A. Kalb), Turnhout, 1955, p. 731.

[19] Mc. 13, 4; Mt. 24, 3; Lc. 21, 7.

las experiencias de generaciones por venir, era susceptible de un desarrollo ulterior[20].

b.2) Los Padres

El carácter escatológico de la oposición existente en los textos bíblicos entre el Cristo y el poder anticristiano constituye una de las causas que han llevado a los Padres a interpretaciones divergentes de esos textos.

La desviación más evidente por la cual los Padres se dejan seducir era el deseo de interpretar esas descripciones escatológicas de una manera concreta e histórica. De esta forma, tomaron las cifras simbólicas del Apocalipsis por valores reales y los personajes simbólicos se transformaron, para ellos, en personajes históricos. Su fantasía tuvo una importancia decisiva en la evolución posterior de la imagen del Anticristo, precisando una figura que, en el Nuevo Testamento, es vaga y difusa.

Durante los tres primeros siglos de la existencia de la Iglesia, la persecución disminuía y la espera escatológica se mantenía. Después de cada persecución grave, los escritores consolaban y animaban a los cristianos con la imagen de una Parusía de Cristo que les permitía vivir en la felicidad y la paz durante mil años. Recuperan la promesa de una recompensa futura por la opresión y la persecución que había sido un tópico recurrente en los libros ya señalados del Antiguo Testamento.

De acuerdo a la temprana tradición computista de la Iglesia primitiva, durante los primeros siglos se sucedieron los cálculos sobre el día del cumplimiento de la profecía contenida en el Libro de Daniel[21]. El cris-

---

[20] Apoc. 6, 1-17 y 12, 22. Véase Dan. 7, 25 y 12, 7: "Tratará de cambiar los tiempos y la ley, y los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y tiempos y medio tiempo".

[21] A esta tradición computista (más que a sucesos fatídicos ocurridos en esos años) debe atribuirse la gran cantidad de textos apocalípticos que encontramos alrededor del año 500. Sobre algunos de ellos volveremos más adelante pero mencionemos los siguientes: el *Oráculo de Baalbek*, la *Séptima Visión de Daniel* (sólo la conservamos en armenio, traducción de un original bizantino perdido. Tr. fr. de Frédéric Macler en *Rev. Hist. Relig.* XXXIII, nº 6, 1896, 290-309), o el *De Cursu Temporum* de Hilarianus (ed. Karl Frick, *Chronica Minora*, Leipzig, 1893) escrito en el 397 y que esperaba el fin del mundo para el 498. Véase V. Grumel, *La Chronologie*, París, PUF, 1958 y W. Adler, *Time Immemorial. Archaic history and its sources in christian chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, Washington, Dumbarton Oaks, 1989. La espera del fin de la historia basada en una larga tradición computista es estudiada para Occidente y en relación con el año 1000 en R. Landes, "*Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil", *Le Moyen Age*, nº 3-4, 1992, pp. 355-377 y nº 1, 1993, pp. 5-26.

tianismo asiático de las primeras épocas hizo una lectura materialista del Apocalipsis más allá del carácter simbólico del texto de Juan (como, por ejemplo, Papías o Cerinto)[22]. En esa lectura, el contenido milenarista era evidente. A comienzos del siglo II, cristianos como el autor de la *Epístola de Bernabé* retomaron esa idea ubicando en un octavo día la transformación de todo el mundo (el sexto milenio de la exégesis de Daniel estaba por cumplirse). La obra estaba dedicada a una comunidad de tendencias judaizantes (rótulo bajo el que se englobaba a quienes esperaban el cumplimiento terreno de las profecías y representaban el futuro reino mesiánico como un tiempo coloridamente materialista, como en el libro de Baruch, por ejemplo). Es por eso que el autor insistirá en la divinidad y en la trascendencia de Jesucristo. Si bien se reconoce una gran tradición judía en el cristianismo asiático de tradición joánica, lo que se intenta establecer es el milenarismo de hombres como Cerinto y Papías, esto es: el materialismo difuso del cristianismo asiático de fines del siglo I y principios del II. Esta visión —si bien no soslaya el Apocalipsis canónico (el dato del milenio, por ejemplo)— tuvo origen en concepciones judías llegadas a ellos por caminos diferentes antes que por la mediación del texto atribuido a Juan[23].

Tanto arrianos como ortodoxos coincidieron en su oposición al milenarismo. A lo largo del siglo IV, esta doctrina desaparece en Oriente de la teología eclesiástica, lo que para Occidente se dará entre fines del IV y comienzos del V, con Agustín y Jerónimo. Una de las formas más importantes que tomó la oposición al milenarismo fue la de negar la canonicidad de su fundamento mayor: el Apocalipsis de Juan. Esto se dio, en mayor medida, en Oriente[24]. En Occidente fue aceptado pero hubo que

---

[22] Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, III, 28 relata la herencia de Cerinto en la Iglesia primitiva.

[23] Cfr. C. Mazzuco-E. Pietrella, "Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni", *Augustinianum*, 18, 1978, p. 35: "Il collegamento instaurato indirettamente tra un milenarismo di questo genere e l'Apocalisse non si guistifica a partire de un' analisi del testo dell'Apocalisse, in cui gli elementi materialistici sono assenti dalla descrizione del regno e in cui si notano aaceni ad un'interpretazione spirituale dei detti biblici e dei simboli usati". Ver también M. Simonetti, "L'Apocalisse e l'origine del milenio", *Vetera Christianorum*, 26, 1989, pp. 337-350. Un autor fundamental en el análisis del milenarismo es Ireneo de Lyon, quien dará forma definitiva a esa convicción que muchos consideraron el núcleo de su pensamiento. Otro gran adversario de la lectura "literal" del Apocalipsis —en vez de una espiritual— fue Orígenes y su obra fue fundamental para encauzar una determinada interpretación del texto dentro del mundo cristiano de habla griega.

[24] Cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.*, VII, 25. Volveremos sobre este aspecto fundamental para el desarrollo de la apocalíptica bizantina.

esperar a que el donatista Ticonio realizara una exégesis adecuada de los peligrosos versículos 1-9 del capítulo XX. Para él, el milenio no debía ser esperado fuera del tiempo (por ejemplo, después de los 6.000 años del *saeculum*) sino que representa el tiempo de la Iglesia, el tiempo entre la primera y la segunda Parusía[25]. Pasamos, de tal manera, de una espera apocalíptica en la cual reinará la paz del reino de los santos y el mal será impotente frente a un reino casi invisible a una realización histórica. A partir de entonces, la teología latina encuadrará a sus autores dentro de un marco en que el milenarismo ya no tiene lugar. En adelante, no se hablará de él en los textos teológicos y todos los comentarios que se hagan del Apocalipsis retomarán el enfoque de Ticonio[26]. San Agustín será uno de los primeros en aceptarlo y su exégesis apocalíptica nos obliga a enfrentarnos con las reacciones que pudo generar el saqueo de Roma en el 410. Atacará Agustín el apocalipticismo que este saqueo provocó aunque obtendrá menos éxito que en su ataque al milenarismo. Se opondrá a visiones historicistas —como las de san Ambrosio— que interpretaban el Apocalipsis en sentido literal, identificando a Gog y Magog con los bárbaros. Pero, sobre todo, la crítica antihistoricista se acentúa frente a la caída de Roma porque era símbolo para los Padres del cuarto imperio de Daniel cuya existencia retenía la manifestación del Anticristo (para lo cual debemos recordar lo dicho por san Pablo en la II. Tes). Agustín relativizará este hecho como propio de las viscisitudes políticas y no aceptará a quienes lo tomen como el advenimiento del fin de los tiempos[27]. Ticonio y Agustín definirán los contenidos de futuros *Comentarios* ortodoxos y es claro que, en términos de verificación empírica, la esencia de su argumento fue vindicada por el simple paso del tiempo. Pero los contemporáneos estuvieron

---

[25] Cfr. P. Fredicksen, "Apocalypse and Redemption: from John of Patmos to Augustine of Hippo", *Vigiliae Christianae*, vol. 45, nº 2, 1991, pp. 151-183.

[26] El de Ticonio no fue el primero, en la tradición latina, en forma de un *Comentario*. Previamente, encontramos el de Victorino de Pettau (Panonia, ca. 300) cuyo milenarismo no fue muy aceptable para una sociedad cristiana modelada bajo preceptos constantineanos. San Jerónimo se encargó de dar forma a la exégesis de Victorino bajo modelos que reflejaran mejor una Iglesia en paz con el imperio, si bien no siempre con el mundo. Véase E. Ann Matter, "The Apocalypse in Early Medieval Exegesis", en *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 38-50

[27] Dentro de una bibliografía extensísima recordemos las obra de R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustin*, Cambridge, 1970; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley y Los Angeles, 1967 y P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1964. Para Agustín, todos los horrores descriptos son habituales en una ciudad conquistada y para probarlo toma, incluso, muchos ejemplos del saqueo de Troya que describe Virgilio (*Civ. Dei*, I, 4-6 y *Aen.* II, 761 y ss.)

menos convencidos y los hechos que se sucedían, junto con una larga y hasta entonces predominante tradición exegética minaban la persuasividad de esta hermenéutica no apocalíptica de la historia contemporánea. A pesar de los esfuerzos de Ticonio y Agustín, la dimensión histórica del Apocalipsis nunca fue del todo desterrada. Esa lectura estaba presente en la estructura y en los símbolos del libro para quienes pudieran verlo. El abad Joaquín de Fiore será —en los siglos posteriores— uno de los más influyentes de esos lectores[28].

b.3) La apocalíptica bizantina

Como hemos señalado, la aceptación del Apocalipsis por la Iglesia primitiva no fue algo concluyente y muchos siguieron escribiendo textos apocalípticos que reflejaran la realidad histórica. En Occidente, esto sucedió hasta, por lo menos, el siglo IV y, en Oriente, fue mucho más allá. La continuación de esta tradición apocalíptica en el imperio bizantino es lo que explicará la tardía composición de textos apocalípticos como los que Liutprando verá en Constantinopla en el 968[29]. El Apocalipsis no ejerció una influencia profunda sobre el pensamiento bizantino. Controvertida su inclusión en el canon, excluido del leccionario y privado de iconografía, las fuentes del pensamiento apocalíptico bizantino no se encuentran mayormente en el texto de Juan[30].

---

[28] Véase M. Reeves, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Notre Dame University Press, 1993.

[29] Las obras más importantes sobre apocalíptica bizantina con las que trabajaremos son: E. Sackur, *Sibyllinische texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898 (reed. Turín, 1963); W. Bousset, *Der Antichrist in der überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche: Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse,* Göttingen, 1895 —hay una deficiente traducción inglesa de esta obra: *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and jewish Folklore*, Londres, 1896—. Una muy útil síntesis se encuentra en J. M. Rosenthal, "Le Portrait de l'Antichrist", en M. Philonenko *et alii*, "Pseudoepigraphes de l'Ancien Testament et Manuscrits de la Mer Morte", *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 41, 1967; P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley y Los Angeles, 1985; G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, 1977. También F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ann Arbor, Catholic University of America, 1985 (no hemos podido consultar esta tesis, hasta el momento). Como manual general (aunque sólo se ocupa de autores hasta el siglo VI) es importante B. Daley *et alii*, "Eschatologie in der Schrift und Patristik", en M. Schmauss *et alii*, *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. IV, fasc. 7a, 1986.

La concepción teológica bizantina de la historia y su final estaba caracterizada por una periodización de la historia universal y una orientación hacia la Parusía que puede entroncarse con dos esquemas de inspiración bíblica: las monarquías universales (Daniel 2 y 7) y la tipología de la semana mundial (o la historia analogada a los siete días, Ap. 20). En Bizancio, esta concepción se define como una escatología imperial (a partir de toda la herencia eusebiana)[31]. Dicha concepción escatológica presenta el papel fundamental que tiene el imperio romano-bizantino, dentro de la sucesión de los imperios, como el último y definitivo de la serie de cuatro que menciona Daniel y, por otra parte, ofrece, a partir del cálculo de la duración del mundo, los acontecimientos del tiempo final y, sobre todo, el destino del último emperador romano (dibujado sobre la figura de Constantino el Grande), cuyo retorno se espera para restablecer la paz y la justicia. Estas ideas fueron utilizadas por todos los géneros literarios desde la exégesis bíblica hasta las cronografías o la poesía para manifestar esperanzas políticas.

Dos son las dos vías por las que discurre la literatura apocalíptica bizantina —si nos atenemos a la clasificación de Podskalsky—: las exégesis de Daniel (Dn. 2 y 7-12) y la del Apocalipsis (Ap. 20, 1-7). La primera de ellas tiene como herencia inmediata los comentarios de Hipólito de Roma quien sigue a Daniel en su *Tratado sobre el Anticristo* (y cuya identificación de la bestia con el imperio romano deberá ser silenciada por la propaganda imperial). Esa primera interpretación se continuará en las obras de Afrates el sirio —quien frente a judíos y persas (los enemigos de Roma) subraya la invencibilidad del imperio— aunque otro sirio (Efrem) se negará a identificar ninguno de los poderes de este mundo con el reino de los cielos. Otros autores serán Cosmas Indicopleustes, el Pseudo-Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Juan Drungario, Basilio de Neopatria y los redactores de literatura sibilina[32]. En la mayoría de los *Comentarios* dedicados a Daniel, la escatología bizantina aparece como la heredera de una ideología real, judía y helenística, que juzga la gloria de Dios y de su

---

[30] C. Mango, "Le Temps dans les commentaires Byzantines de l'Apocalypse", en AAVV, *Temps Chrétien*, París, 1987, pp. 431-438. Bizancio sólo conoció los Comentarios de Ecumenio (a principios del siglo VI), Andrés de Cesarea (entre 563 y 614), el de Aretas (a principios del siglo IX) y el de Neófito el Recluso (fines del XI, principios del XII).

[31] Ver el enfoque general en G. Podskalsky, *Byzantinische*... También, del mismo autor, "Repréntation du Temps dans l'eschatologie impériale byzantine", en *Temps Chrétien*..., pp. 439-450.

[32] G. Podskalsky, *Byzantinische*..., III, pp. 16-40.

Reino a la medida de su destino nacional[33]. En ellos, las particularidades del texto de Daniel que se opongan a tal identificación verán transformado su sentido (por ejemplo, la *crueldad* del cuarto imperio se transforma en *poder* —casi siempre benéfico—). Podskalsky distingue dos tipologías (muchas veces entremezcladas) dentro de la escatología imperial bizantina: la *política*, que desconoce las orientaciones contemporáneas de las visiones de Daniel (el ascenso del poder hostil a Dios y a su pueblo) y que hace el elogio de Roma-Bizancio en tanto que reino ecuménico de paz (Teodoreto de Ciro) y la *religiosa*, que identifica al imperio romano con el reino de Cristo y que se manifiesta sobre todo en la obra de Eusebio de Cesarea.

En cuanto al milenio anunciado en los controvertidos versículos 1-7 del capítulo XX del Apocalipsis, su exégesis no tuvo la misma suerte que la de las monarquías universales. Abandonadas las opiniones quiliásticas de Hipólito de Roma, los bizantinos no esperaron la subversión de las estructuras históricas sino la perenne continuación de la sociedad establecida. No es la utopía social la clave hermenéutica de la apocalíptica bizantina sino la constante inquisición y cómputo sobre el fin del mundo que solamente sirvió para corroborar la dominación y en la que, en virtud de la exégesis eusebiana, el emperador tomará el lugar del Cristo salvador y trascendente[34].

Los textos que conocemos como *Visiones de Daniel* (entre ellos, los vistos por Liutprando y que pertenecen al grupo de literatura concerniente a los oráculos) son en general reelaboraciones, interpoladas y truncas de un texto griego: el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*. Este último texto fue escrito en siríaco, en Mesopotamia, durante la primera década de la dominación árabe y tiene un lugar predominante dentro de la apocalíptica bizantina ya que, prontamente traducido al griego, fue la base de una continua adaptación a los diversos desarrollos históricos que se sucedían. Las *Visiones de Daniel* son, de hecho, combinaciones del texto del Pseudo-Metodio con materiales posteriores. Las diversas traducciones del texto, no sólo al griego sino también al eslavo y al latín, dan una clara idea de su popularidad dentro y fuera del mundo bizantino[35]. La importancia del

---

[33] Es por eso que Podskalsky califica de "imperial" a la escatología bizantina.

[34] G. Podskalsky, *Le Temps*..., pp. 445-446. Sobre los problemas que trajo a los bizantinos la identificación de la caída de Constantinopla con el fin del mundo, ver A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, Tesalónica, 1982 (1° ed., en griego, 1979).

[35] El 1897, el texto griego fue editado por el filóologo ruso V. Istrin (*Otkrovenie Mefodiia Patarskago*, Moscú). Hay una nueva edición: A. Lolos, *Die Apokalypse des Pseudo-Metho-*

Pseudo-Metodio no radica solamente en su influencia posterior sino que el texto siríaco original —al estar informado de las características de una civilización en gran parte ajena a los patrones clásicos— contribuyó a la orientalización de esta literatura[36]. Sin duda, esos elementos orientales no estaban del todo ausentes antes de la redacción del Pseudo-Metodio ya que todo el género es levantino, hebreo o arameo pero la comparación de las traducciones griega o latina de este texto con el último de los grandes apocalipsis griegos previos, el *Oráculo de Baalbek*, permite notar las diferencias[37].

El *Oráculo de Baalbek*[38] es un texto griego escrito durante el reinado

---

dius, Meisenheim am Glan, 1975. El texto siríaco del Cod. *Vat. Syr. 58* fue traducido al inglés y comentado por P. Alexander, *The Byzantine...*, pp. 13-51. La traducción latina (que data del siglo octavo y se difundió en la corte de Carlomagno) fue editada por Sackur (*Sybillinische Texte...*) un año después de la de Istrin y desconociéndola. Basamos nuestro análisis en el texto de Sackur (por ser el más divulgado) y en los comentarios de Alexander. Véase también G. Podskalsky, *Byzantinische...*, pp. 53-57. Para su difusión en España, ver L. Vazquez de Parga, "Algunas notas sobre el Pseudo-Metodio y España", *Habis*, 2, 1971, pp. 143-164. Para la influencia de este tipo de textos en la apocalíptica ibérica: A. Rucquoi, El mesianismo en la España Medieval", en *Actas del VII Congreso de APUHE*, Mendoza, 1995 —en prensa— (agradezco a la autora la gentileza de proporcionarme una copia de su ponencia).

[36] La escasa influencia del libro del Apocalipsis en Bizancio, la continua redacción de nuevos textos apocalípticos por parte de cristianos orientales y también de judíos, la supervivencia de las características establecidos por la apocalíptica judía (cierta exégesis de Daniel 7-12, el pseudoanimato, etc) y la mediación de la cristiandad siríaca tal vez sean los caminos por los cuales se deba investigar la relación entre el desarrollo de la tradición Apocalíptica bizantina y la tardía escatología judía que Alexander no pudo completar. Esta es la intención de nuestra investigación actual. Para una aproximación a la tardía escatología judía ver A. Schalit, "Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud u. Midrasch. Zur Gesch. einer messian. Prophetie", en *Aufstieg u. Niedergang der Röm. Welt. Gesch. u. Kultur Roms im Spiegel der Neusten Forsch.* (ed. por H. Temporini y W. Haase), II, 2: *Principat*, Berlín-Nueva York, 1975, pp. 208-327. Sobre *Visiones de Daniel* judías redactadas en terriorio bizantino ver A. Sharf, "A source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians", *BNJbb*, 20, 1970, pp. 302-318.

[37] El gran defensor del origen siríaco del Pseudo-Metodio (contra la opinión de Sackur) fue el orientalista húngaro M. Komsko, "Das Rätsel des Pseudo-Methodius", *Byzantion*, 6, 1931, pp. 272-285. Ver comentario general en Alexander *The Byzantine...*, p. 15 y ss. Por su parte, en el *Oráculo de Baalbek* el universo cultural del cual surge la profecía —que es el de la Sibila— es clásico.

[38] El texto fue editado por P. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, Washington, Dumbarton Oaks, 1967. Una versión latina había sido editada por Sackur en su *Sybillinische Texte*, p. 177 y ss. y otra por G. Waitz, *Vaticinium Sibyllae*, en MGH, Scrp., XXII, p. 375 y ss. Ver también C. Capizzi, "L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina", *Orientalia Christiana Periodica*, 36, 1970, pp. 377-406.

del emperador Anastasio I (491-518) bajo la impresión deprimente que produjo la derrota de los ejércitos bizantinos durante los dos primeros años de la guerra con el monarca persa Kawad I, lo que sitúa la redacción alrededor del 503/504. Toda esta época es muy rica en este tipo de literatura. El Oriente, que se había resguardado de los flagelos de las invasiones bárbaras, se ve de improviso sacudido por los avances persas y musulmanes en los siglos VI-VII y el fin parece próximo para todos. La literatura escatológica se multiplica. Para algunos habitantes del imperio, los judíos, la caída de Jerusalén en manos persas, anuncia el advenimiento del Mesías, mientras que, para los cristianos, el mismo hecho significa el castigo por sus pecados[39]. Un autor cristiano construye una historia en la cual una cristiandad encabezada por un emperador ideal y "protector de la verdadera cruz" (Heraclio) logra concretar un espacio político para cada uno de sus súbditos. Por su parte, el autor anónimo de un apocalipsis judío cuenta una historia en la cual Dios ha restablecido su Templo como centro del culto judío e incluso como centro de la tierra, a través del surgimiento de un Mesías *ben David*, aunque esta visión no fue particularmente bienvenida por las nuevas autoridades persas[40].

Por su parte, el texto del *Oráculo de Baalbek* se inscribe dentro de las redacciones de "oráculos" y "profecías" atribuidas a la Sibila Tiburtina. El autor, un sibilista cristiano sirio o un oriental de cultura griega que escribe en la zona de Heliópolis-Baalbek en Siria, finge que la Sibila, sentada en el Capitolio, explica una serie de visiones sobre los "nueve soles" a un grupo de senadores allí reunidos. Cada sol representa una "generación", una época o un período histórico: el último sol señalará el fin del mundo y el comienzo del reino mesiánico-escatológico. El texto original fue una redacción griega escrita entre el 378 y el 390 d.C. cuando la memoria de la muerte de Valente y de la derrota de Adrianópolis estaba presente en todos y era necesario un mensaje de esperanza y compasión. Este texto fue rápidamente traducido al latín (antes del 390 d.C.) y reeditado en

---

[39] Pensamos en la anónima *Profecía y Sueño de Zerubbabel* y en la *Captura de Jerusalén* de Antíoco Strategos, monje de Mar Saba. Ver B. M. Wheeler; "Imagining the Sasanian capture of Jerusalem", *Orientalia Christiana Periodica*, 57, 1991, pp. 69-85.

[40] Este tipo de movimiento apocalíptico, que buscaba el establecimiento de un reino mesiánico bajo la casa de David, tuvo corta vida. Fue interpretado por los persas como una violación de las generosas condiciones de su tratado con los judíos e hizo que se decidieran a desprenderse de sus miembros más revolucionarios (Zerubbabel) y cooperar con los miembros más pragmáticos en lograr un programa hierocrático que suplantara todos los elementos apocalípticos en un sistema social en completa cooperación con los nuevos amos persas.

Italia entre el final del siglo X y principios del XI con la inserción de gobernantes lombardos y germanos. Esta última versión (hoy perdida) sirvió de base a los textos latinos que hoy conservamos. El texto original griego también fue expandido en el Imperio bizantino en la zona de Heliópolis y es el que hoy conocemos como *Oráculo de Baalbek*. Las versiones que conservamos de los textos latino y griego (redactados con 120 años de diferencia) tienen un desfasaje en la correlación de las generaciones: lo que para el texto latino (heredero directo de la primera versión griega de época Teodosiana) ya es el preludio de la época escatológica (la aparición de un nuevo rey de nombre Constans, fuerte en batalla y poderoso), el texto griego —posterior— lo ubica dentro de la discusión de la sexta generación. Sin entrar en mayores especificaciones sobre el texto griego de la Sibila Tiburtina, señalemos que la aparición de la figura del último Emperador la relaciona estrechamente con el *Pseudo-Metodio* y con las *Visiones de Daniel*. El texto latino de la Sibila (cuya redacción se acerca más al original) proclama la espera de un gran emperador griego, que el texto llama Constans, hermoso y radiante que reinará sobre el mundo cristiano. Esa será una época de paz y de riqueza en la que se consumará un gran triunfo del cristianismo; los paganos se convertirán o serán destruidos, Israel se convertirá y serán aniquilados los pueblos malditos de Gog y Magog. Cuando todo esto se cumpla, el emperador irá a Jerusalén y dejará en el Gólgota su corona y su clámide y entregará a Dios su poder sobre la cristiandad y su protección. Sólo entonces aparecerá el Anticristo como una última manifestación del mal para reinar en el Templo de Jerusalén. El arcángel Miguel aparecerá para destruirlo e, inmediatamente después, la historia se consumará con la segunda venida de Cristo. De esta manera, el texto combina la gloria de un *último Emperador* con su posterior derrota en una visión final no tan optimista (y más ortodoxa). Este relato se convirtió en un muy popular tema escatológico[41]. Este concepto del último Emperador fue muy divulgado a partir del texto del Pseudo-Metodio. Según esta última fuente, habrá un gran crecimiento de las fuerzas del mal que culminará en el sometimiento de la cristiandad por parte de los ismaelitas a causa de los pecados de los cristianos. Cuando ese poder malvado se encuentre en su plenitud, surgirá de su sueño un

---

[41] "...alius rex C. nomine, potens in proelio qui regnabit a. XXX", Sackur 181, 13 se relaciona con el "βασιλεύς ὀνόματι Κωνσταντῖνος... κραταιὸς πολεμιστὴς" (85 y ss.) del texto del *Oráculo de Baalbek*. Para el surgimiento del monarca: "Et tunc surget rex Graecorum, cuius nomen Constans et ipse erit Rex Romanorum et Graecorum. Hic erit [...] in illo tempore surget princeps iniquitatis de Tribu Dan, qui vocabitur Antichristus"; E. Sackur, *op. cit.*, p. 185.

"rex Gregorum sive Romanorum in furore magna" quien vencerá a los ismaelitas e inaugurará un reino de inusitada felicidad[42]. Pero ese período de bendiciones culminará abruptamente con la aparición de Gog y Magog, quienes inaugurarán un reino de terror después de violentar las Puertas del Norte tras las cuales los había encerrado Alejandro. Reunidos en la llanura de Joppe, serán rápidamente destruidos por un ángel. El emperador griego fijará su residencia en Jerusalén por diez años y medio hasta la aparición del "hijo de la perdición"; entonces, el emperador cumplirá la tradicional entrega de los símbolos de su poder a Dios en el Gólgota ya que su derrota es inminente y morirá[43]. El Anticristo reinará hasta que el verdadero Cristo aparezca en gloria y majestad para destruir su poder y juzgarlo[44].

---

[42] "Et tunc pacificabitur terra, que ab eis fuerat destituta et rediet unusquisque in terram suam [...] et multiplicabuntur homines super terra, que desolata fuerat, sicut locustae in multitudinem [...] et sedebit terra in pace et erit pax et tranquilitas magna super terra qualis nondum esset facta, sed neque fiet similis illa eo quod novissima est et in fin saeculorum [...] In hac igitur pace sedebunt homines super terra cum gaudio et laetitia comedente et sese potantes, nubentes et dantes ad nuptias [...] et non erit n corde eorum timor vel solicitudo", E. Sackur, *op. cit.*, pp. 90-91.

[43] "Et cum apparuerit filius perditionis, ascendit rex Romanorum sursum Golgotha [...]. In quo loco [...] tollit rex coronam de capite suo et ponet eam super crucem et expandit manus suas in caelum et tradit regnum Christianorum Deo...", *ibid.*, p. 93.

[44] El Pseudo-Metodio basa su narración sobre el último Emperador —que es griego— y su acto final de rendir su reino en el Gólgota y elevar sus manos a Dios en una exégesis muy particular (y difundida) del Ps. 68, 31-32: "Increpa a la bestia del cañaveral,/ a la manada de toros y novillos de los pueblos./ ¡Que se sometan con lingotes de plata!/ ¡Dispersa a los pueblos que fomentan la guerra!/ Los magnates acudan desde Egipto,/ tienda a sus manos Etiopía" —Αιθιοπ ία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ, tr. gr. *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs—. Para el Pseudo-Metodio, el reino de Grecia es heredero del reino de Cush (*i.e.*, Etiopía). En tiempos del autor muchos hacían una exégesis literal y consideraban que sería el contemporáneo rey de Cush el que cumpliría la profecía al final de los tiempos. El hecho que queremos señalar en relación con las *Visiones de Daniel* y los textos leídos por Liutprando, es lo que el mismo Pseudo-Metodio enfatiza: si el emperador griego alzará sus manos hacia Dios y le entregará el poder eso quiere decir que el Imperio Bizantino durará hasta la consumación de los tiempos y que ninguno de sus enemigos podrá destruirlo —"Etenim hoc regnum manificabitur, id est Romanorum, super omnia regna gentium et nequaquam delebitur a nullo eorum in aeternum" (ed. Sackur, p. 79)—. El autor considera al emperador griego como heredero del Reino de Cush que menciona el salmista por vía de la unión entre el mítico rey Bizaz y la princesa Cusheth. Este es el "enigma" que desconcertaba a Komsko y que se resuelve a partir de la intención política sustentada por el autor. Véanse los comentarios de P. Alexander, *The Byzantine...*, pp. 22-23. Para el desarrollo, en Occidente, de estos tópicos ver C. Erdmann, "Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert", *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 51, 1932, pp. 386-414 (cita de Podskalsky, *Byzantinische...*, p. 55, n. 333).

A partir de la traducción griega del Apocalipsis del Pseudo-Metodio, estas ideas (en mayor medida, las concernientes a la invasión árabe y su posterior derrota a manos de un emperador griego que las relativas a las especulaciones sobre la historia primitiva que también encontramos en el texto) nutren uno de los grupos literarios más importantes de la apocalíptica bizantina: las *Visiones de Daniel* que incluyen, como hemos adelantado, acontecimientos relacionados con los árabes ocurridos después de la redacción del Pseudo-Metodio. De las *Visiones* han sobrevivido varios textos completos, algunos de ellos compuestos originalmente en territorio siciliano[45]. Muchas de estas *Visiones de Daniel* han sido fechadas en el siglo IX y contienen importantes datos sobre la invasión árabe de Sicilia —cuya geografía aparece reflejada en los textos—. Por ejemplo, la *Segunda Visión de Daniel* menciona luchas entre los árabes y los bizantinos en un territorio no reconocible (las localidades de Mariana y Elinia). La traducción eslava aclara tanto el contexto geográfico —mencionando la localidad de Enna, en el centro de Sicilia y Achryda, el conocido suburbio de Siracusa— como el contexto histórico, situando esos enfrentamientos en tiempos de la revuelta de Eufemio y de la invasión árabe de la isla[46]. A esta última tipología pertenecen los textos que Liutprando comenta en su *Relatio*.

(Continuará)

---

[45] Ediciones de la *Primera Visión de Daniel*: A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscú, 1893, pp. 33-38 y W. Bousset, "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 20, 1900, pp. 261-290. *Segunda Visión de Daniel*: A. Vassiliev, *op. cit.*, pp. 38-43; E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig, 1895 —hay tr. fr., F. Macler, *op. cit.*, p. 311 y ss.—; V. Istrin, *Otkrovenie Mefodiia Patarskago*, Moscú, 1897, parte II: *Teksty*. Otros cuatro de esos textos fueron comentados y traducidos por Alexander (*op. cit.*, parte I, cap. III) y son: a) el llamado *Daniel Eslavo* (en antiguo eslavo eclesiástico —o paleobúlgaro, como se lo denomina hoy en día— tomado de las ediciones de P. S. Srechkovic, "Zbornik Popa Dragolia", *Spomenik*, 5, 1890; V. Istrin, *op. cit.*, 1897; P. A. Lavrov, *Apokrifisheskie Teksty*, San Petersburgo, 1899; b) un segundo texto que Alexander llama del Pseudo-Crisóstomo tomado de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 1871 y de A. Vasiliev, *Anecdota*... De las mismas obras salen las ediciones de los últimos dos textos: el conocido como *Daniel* καὶ ἔσται y la *Ultima Visión de Daniel*. Otros textos relacionados: *L'Apocalisse Apocrifa di Leone di Constantinopoli* (ed. R. Maisano), Nápoles, 1975 y el primer texto comentado en Hans Schmoldt, *Die Schrift 'von Jungen Daniel' und 'Daniels Letze Vision', Herausgegebe u. Interpretation zweir apokalyptischer Texte*, Hamburgo, 1972 —nota de D. Abrahamse en P. Alexander, *The Byzantine...*, p. 62, n. 2 .

[46] *Vide* P. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *American Historical Review*, 73, 1968, pp. 998-1018 y "Les Débuts des conquêtes arabes en Sicile et la Tradition apocalyptique byzantino-slave", *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, 12, 1973, pp. 7-35.

ENTREVISTAS

Dr. Bernard Guillemain
Université Michel de Montaigne-Bordeaux III
(**Francia**)
(*Por Nelly Ongay*)

—Dado que usted es uno de los pioneros de los estudios prosopográficos en la historia de la Edad Media, ¿podría realizar una valoración de dichos estudios en los últimos años?

—Los estudios consagrados a la historia social y especialmente a la de los grupos dominantes (cuyos miembros han dejado testimonios en los archivos) comportan todos —fuera de los capítulos institucionales, económicos o culturales— una presentación de los hombres que componían esos grupos.

La lista de las obras representativas sería larga. Es necesario citar en primer término una obra colectiva que sobrepasa ampliamente el marco francés: *Prosopographie et genèse de l'Etat moderne*, París, 1986. Esa colección de comunicaciones está dividida en tres partes: estado de los trabajos, prosopografía de los grupos profesionales y culturales, reflexiones, métodos, perspectivas.

He aquí algunos ejemplos de los trabajos. En lo referido al personal político y judicial: Françoise Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'Etat. Les gens du Parlement de Paris, 1345-1454*; Raymond Cazelles, *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, París, 1958; del mismo autor, *Sociéte politique, noblesse et couronne sous Jean Le Bon et Charles V*, Ginebra-París, 1982; Bernard Guenée, *Tribunaux et*

gens de justice dans le bailliage de Senlis à la fin du Moyen Age (vers 1380-vers 1550), París, 1963.

En lo referido al personal eclesiástico: Jean Gaudemet, *Le gouvernement de l'Eglise à l'époque classique. 2e. partie, Le gouvernement local*, París, 1979 ("Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident", t. VIII, vol. II) —especialmente "Sociologie de l'épiscopat", pp. 79-102—; Bernard Guillemain, "Les origines des évêques en France aux XIème et XIIème siècles", en *Le istituzioni ecclesiastiche della 'Societas Christiana' dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Milán, 1974, pp. 374-402; Helène Millet, *Les chanoines du chapitre cathédral de Laon, 1272-1412*, Roma-París, 1992. Estos no son sino algunos ejemplos. Es necesario agregar que las mejores biografías de personajes célebres comportan capítulos sobre quienes los rodean. Ver Jean Favier, *Philippe le Bel*, París, 1978 (capítulo II, "Le roi en son conseil" y capítulo IV, "Les gens du roi").

—¿Cuál ha sido la temática abordada, de manera preferente, por esos estudios?

—La investigación se centra sobre personajes pertenecientes a un grupo bien definido (el episcopado de un reino, los cardenales de una época determinada, los miembros de una corte de justicia, los agentes de una administración, etc...). Es necesario, en primer término, determinar todos los individuos aludidos. Se establece entonces una ficha tan completa como sea posible sobre cada personaje: identidad, lugar de origen, familia, estudios, etapas de la carrera, obras... La confrontación de las fichas realizadas sobre el mismo modelo permite preparar estadísticas, establecer relaciones entre los personajes, compararlos, aislar los rasgos característicos del grupo. Para ello es necesario consultar todos los documentos accesibles, desde los archivos contables a los testamentos. La carga de los datos recogidos en la computadora permite responder a numerosos interrogantes. Así, las súplicas dirigidas al Papa Urbano V (1362-1370) y las cartas del Papa Gregorio XI (1370-1378) son tratadas por computadora en los Archivos departamentales de Vaucluse en Avignon, donde se ha instalado un equipo del Centre National de la Recherche Scientifique. Experiencias interesantes aparecen en *Informatique et histoire mediévale*, Roma-París, 1977.

—¿Qué temas de estudio propondría usted a los jóvenes investigadores?

—Hay muchos grupos sociales —laicos y eclesiásticos— que, gracias a archivos abundantes a partir de los siglos XIII-XIV, esperan estudios prosopográficos en lo relativo a la mayor parte de los países occidentales. Las

investigaciones se encuentran bastante desarrolladas en Inglaterra, en Alemania y en Francia. Están menos avanzadas en los países de la Europa mediterránea. En lo que se refiere a la península ibérica: P. Linehan, *The spanish church and the papacy in the thirteenth century*, Cambridge, 1971; del mismo autor: "Proctors representing spanish interests at the papal court (1216-1303)", *Archivum historiae pontificiae*, 17, 1979, pp. 69-123.

—A partir de una perspectiva general, ¿qué otras orientaciones actuales son importantes o destacadas en el campo de la historiografía de la Edad Media francesa?

—Una visión muy completa de la historiografía francesa reciente ha sido ofrecida en *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, París, 1991. Este libro se completa con *Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965-1990)*, París, 1992. Ambos son el fruto de las actividades de la Sociéte des historiens médiévistes de l'Enseignement Superieur public.

Las múltiples facetas de la historia social suscitan muchos trabajos. Síntesis original de Robert Fossier, *La société médiévale*, París, 1991 con una bibliografía bien clasificada y sugestiva. Los historiadores de la Edad Media toman en cuenta cada vez más los resultados de la arqueología. Se han emprendido las excavaciones de sitios medievales.

Lo que se denomina con un término bastante vago "historia de las mentalidades" ha inspirado numerosas investigaciones: el horizonte intelectual de un escritor, la concepción de la familia (Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, 1981), las reacciones ante la muerte (Jacques Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà*, Roma-París, 1980).

La historia del cristianismo continúa dando lugar a numerosas publicaciones. En lo relativo a la Edad Media, se han editado tres volúmenes: *Evêques, moines et empereurs (642-1054)*, *Apogée de la Papauté et expansion de la chretienté (1054-1274)*, *Un temps d'épreuves (1274-1449)* en *Histoire du christianisme*, París, desde 1990. Sobre la historia religiosa de la Francia meridional los *Cahiers de Fanjeaux* (Privat de Toulouse) han llegado a treinta volúmenes a razón de un volumen por año.

NOTAS CRÍTICAS

A.A.V.V., **Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby**, Bruselas, De Boeck-Wesmael, 1992 (470 pp.).

Con este volumen se inaugura —bajo la dirección de Jean Dufournet, André Joris y Pierre Toubert— la *Bibliothèque du Moyen Age* como complemento de la revista *Le Moyen Age*, a la manera de los *Beihefte* de varias publicaciones periódicas especializadas alemanas.

El volumen que nos ocupa reúne artículos compuestos en homenaje a Georges Duby con motivo de sus setenta años y, obedeciendo a la unidad temática que persigue la *Bibliothèque*, está dedicado a los temas de investigación preferidos por el homenajeado: la mujer, las políticas matrimoniales y los intereses de linaje. Los directores del volumen fueron Rita Lejeune, Pierre Toubert, Jean Dufournet, André Joris y Madeleine Tyssens y sus coordinadores los arriba mencionados directores de la *Bibiothèque*.

Dado que los veintiséis trabajos que conforman el texto están ordenados alfabéticamente de acuerdo con los apellidos de los autores, su lectura se torna un tanto complicada pues las colaboraciones no siguen orden temático alguno. A esto se suma que los editores no ofrecen al lector, ni como introducción ni al final de la obra, una visión de conjunto o algunas conclusiones generales. Intentaremos efectuar ahora ese análisis, sin olvidar que el mundo medieval siempre se presenta con su multiplicidad de facetas individuales que tanto dificultan la formulación de generalizaciones.

Al intentar agrupar las contribuciones por temas comprobamos que, aquéllas que se ocupan de la condición de la mujer son las más numerosas. A continuación consignaremos brevemente los resúmenes de los artículos.

En su estudio, Elisabeth Carpentier expresa la idea de que, durante el período carolingio, la condición de la mujer se vio favorecida por la promoción del matrimonio cristiano. Esto explicaría que, en la región de Poitiers —cuyos documentos ha estudiado—, las mujeres parecen haber disfrutado,

durante los siglos IX y X, de una libertad mayor que la que tendrían en los siglos siguientes. Así, podían intervenir junto a sus esposos en actos notariales, la viuda podía actuar con sus hijos sin intervención de tutor alguno y las esclavas podían merecer el título de esposas.

Jacques Delarun analiza documentos italianos de los siglos XIII y XIV referidos a intentos por lograr la participación de las mujeres —y de los laicos, en general— en lo sagrado y en los sacramentos en particular. Así, observa que, ante las demandas de las mujeres, la respuesta de la sociedad fue una serie de acusaciones referidas a sus intenciones sospechosas, debidas a la creencia generalizada en su impureza, que acabarían convirtiéndolas en objeto de burla. Delarun sugiere que las necesidades espirituales que dieron lugar a este movimiento desembocaron en la religión de la Madre y el Hijo.

Jean Dufournet comprueba en su colaboración que, en los *fabliaux*, las mujeres desempeñan un papel mucho más importante, a menudo protagónico, en relación al resto de la literatura medieval en general. Sin embargo, esto no se debe a una mayor valoración de la mujer, puesto que los temas de dicho género se refieren a realidades sórdidas de la vida conyugal, al adulterio como hecho femenino y al triángulo erótico. La mujer es representada negativamente, con una óptica masculina que, según el autor, está dividida entre el temor y el deseo.

Claudie Duhamel-Amado —continuando en la línea de indagaciones llevadas a cabo por G. Duby en el norte de Francia— se sitúa en la región del Languedoc y comprueba que las mujeres, en esa zona, a pesar de haber perdido autonomía durante el siglo XI (como en el resto de Francia), conservaron sin embargo algunos de sus antiguos privilegios. Entre éstos se contaban el mantenimiento de los vínculos con su linaje de origen —que se tradujo en la posibilidad de recibir auxilio del *castrum* paterno— o sea que podían acceder a su propios bienes heredados y disponer de ellos. Asimismo, señala la frecuencia con la que, en la ciudad o en el *castrum*, las mujeres disponían de una morada propia que les aseguraba (a ellas y sus hijas) el disfrute de una sociabilidad femenina en pequeñas áreas privadas que escapaban a la brutalidad circundante y a la inseguridad que amenazaba a viudas y mujeres solas durante los largos períodos de ausencia de los varones.

En otro artículo, Christiane Klapisch-Züber analiza, sobre la base de testimonios iconográficos florentinos y sieneses, el papel de las madrinas durante los últimos siglos del Medioevo, para llegar a la conclusión de que éstas no solían desempeñar una función relevante en dichos grupos sociales. La elección de la madrina solía recaer ya sea en la mujer que había asistido al niño durante su nacimiento, en alguna mujer pobre, anciana o solitaria —cuya condición le confería, de acuerdo con las creencias, cualidades propiciatorias beneficiosas para el niño— o en alguien que representaba una alianza posible para los padres. Sin embargo, haber sido elegida como madrina de un niño no permitía el surgimiento de sentimientos de verdadera amistad entre ella y el padrino, ni tampoco de una auténtica alianza espiritual, aunque ambos

perteneciesen al mismo nivel social —pues era inconcebible que, en las relaciones con las mujeres, interviniesen otros factores más allá de los dictados por la conyugalidad o el deseo sexual—.

Benoît Lhoest comienza su colaboración con una exposición sobre el retroceso sufrido por la condición de la mujer durante el Humanismo y Renacimiento. En esa época, se consideraba que, cuando la mujer, por su edad, dejaba de ser una máquina productora de bienes, se volvía peligrosa, según puede comprobarse en la caza de brujas, viejas y solteras. A continuación, Lhoest analiza una obra francamente feminista, escrita en 1529 por Henri-Corneille-Agrippa de Nettesheim: se trata del texto titulado *Sobre la nobleza y excelencia del sexo femenino y de su preeminencia sobre el otro sexo*. En él, se atribuyen a las mujeres todas las virtudes y condiciones que, normalmente, se adjudicaban los varones. Aunque comprendemos su postura —al saber que era protegido de la princesa de Austria—, sin embargo la obra marca el comienzo de reclamos que, paulatinamente, dejarían de ser aislados, en favor de una condición más justa para las mujeres.

La colaboración de Joseph Schatzmiller nos pone en contacto con el destino de Rosa de Grassa, una "matriarca", jefa de una familia judía de Manosque (en la alta Provenza) a fines del siglo XIII. Gracias a los numerosos testimonios recogidos sobre ella en los registros notariales locales —tanto en lo criminal como en la civil—, se puede comprobar su participación en la actividad económica en vida de su esposo y tras la muerte de éste y en la defensa de los intereses de su hija. El largo silencio de veinte años durante los cuales su nombre no aparece, lleva al autor a suponer que se debió a un período de persecución de la familia por parte de la Inquisición.

Mireille Vincent-Cassy estudia las acusaciones de pereza efectuadas contra las mujeres por varones laicos, generalmente casados, acusaciones que aparecen en documentos de fines del siglo XIV. Afirma que los hombres, al denunciar estas manifestaciones de pereza, reconocen a las mujeres una medida de poder —que se pone de manifiesto en las actividades que ellas se rehúsan a realizar— y sugiere que esta actitud sea, posiblemente, una respuesta a la sujeción masculina hacia las mujeres. Esta opinión se complementa con la expresada por B. Lhoest cuando dice, como ya vimos, que las mujeres eran máquinas de producir bienes, fuese como procreadoras o por las tareas y trabajos que realizaban.

También Claude Thomasset comprueba la visión negativa puesta de manifiesto por los hombres en relación a las mujeres, tal como aparece en un tratado de medicina de comienzos del siglo XIV, el *Lilium Medicinae* de Bernard de Gordon. C. Thomasset establece que, en dicha obra, figuran dos visiones divergentes acerca de las mujeres: una positiva, como procreadoras que reciben la atención solícita del médico y otra negativa y antifeminista, mezcla de temor y desprecio, en la que se las responsabiliza de transmitir la lepra, de tener poderes que las acercan a la brujería y de llevar a la práctica su autonomía sexual.

A este conjunto de trabajos que confirman la visión, generalmente

negativa y característica de la Edad Media, hay que agregar que, sin embargo, las mujeres pertenecientes a la nobleza ocupaban posiciones que les permitían actuar con libertad. Jean-Louis Kupper comprueba —sobre la base de la biografía y testimonios iconográficos funerarios— que Matilde de Boulogne, duquesa de Brabante, tuvo oportunidad de acceder al ejercicio de poder efectivo al intervenir en importantes arreglos matrimoniales y en el manejo político en general, gracias al hecho de haber pertenecido a la alta nobleza.

Adeline Rucqoui ofrece otro ejemplo de la plena independencia y autonomía de que gozaban las mujeres nobles, al analizar el testamento de doña Teresa Gil. También en este caso estamos ante una mujer perteneciente a la alta nobleza —según algunas opiniones hija ilegítima de un rey portugués—, aparentemente soltera, dueña de una gran fortuna de la que dispone a su voluntad, repartiéndola entre servidores, fundaciones piadosas y órdenes mendicantes.

El análisis de la *Hystoria Albigensis* permitió a Monique Zerner comprobar también el importante papel que desempeñó en el siglo XIII, la esposa de Simón IV de Montfort durante la cruzada contra los albigenses. Es un testimonio más acerca de la posibilidad de acceder al poder efectivo de que disponían las mujeres de la alta nobleza.

Otro tema es el de la actitud de la Iglesia ante determinados pecados. Danielle Régnier-Bohler considera un caso de incesto cometido por una madre y su hijo, cuyo resultado fue el nacimiento de una niña. A los tres, la Iglesia les impuso la terrible penitencia por la cual debían permanecer, por el resto de sus vidas, encerrados en cueros de buey y vagar cada uno por el mundo. Cuando los tres, por casualidad, mueren en la misma noche y bajo el mismo techo, su pecado queda redimido, tal como queda probado por los milagros que se producen en la vivienda donde los alcanza la muerte. D. Régnier-Bohler lleva a cabo un análisis etnológico de este relato edificante que, además de poner en evidencia la actitud implacable de la Iglesia ante el incesto, prueba la supervivencia de tabúes ancestrales.

Otro grupo de trabajos del volumen está dedicado al estudio de casos relacionados con el linaje, la ascendencia y su papel en las herencias. Entre ellos, Dominique Barthélemy analiza documentos de los siglos XI y XII —procedentes de la región de Anjou—, que le permiten comprobar la existencia de una diversidad de criterios en relación con la dotación de las hijas. Dichos criterios dependen de la aplicación del derecho romano-franco —que imponía la dotación de la esposa por su marido— o se recurriese a la dotación directa conocida bajo el nombre de *maritagium* —en la cual la mujer solía quedar excluida del reparto de la herencia paterna, reforzándose así el poder conyugal del marido que administraba no sólo los bienes aportados por él con la dote, sino también aquéllos aportados por la esposa—.

Por su parte, Emmanuèle Baumgartner ha revisado la literatura bretona y los criterios relativos al linaje que en ella aparecen, para encontrar diferencias en la filiación de sus héroes, a veces a través de una multiplicidad de linajes y alianzas

(Lancelot) o insistiendo en trazar un linaje lineal y "absurdamente" masculino (Grial). A la vez, intenta comprobar una vinculación planteada por dicha literatura con el Oriente mítico —a través, por ejemplo, del empleo de ciertos nombres, como Helena—.

Paulette L'Hermitte-Leclercq estudia la historia de un parto simulado en Inglaterra a fines del siglo XII, cuyo objeto era asegurar a una pareja la sucesión y así excluir al hermano del esposo. La autora señala que el documento nunca menciona los nombres de las mujeres involucradas y considera que ello es un hecho probatorio de una actitud antifemenina. Recuerda asimismo que —según J. Goody— el triunfo del cristianismo vedó a un matrimonio sin hijos la posibilidad de adoptar y señala que, en casos como éste en que la mujer queda viuda, el beneficiado era el rey encargado de la guarda de las viudas y de su posible enlace futuro.

Martine Thiry-Stassin y Claude Thiry analizan los testimonios que ofrece la *Histoire* de Guillaume le Maréchal referidos a matrimonio y linaje y encuentran que, en el terreno estudiado, dicha fuente se centra más en los aspectos sociales que en los transaccionales y considera además que, entre los casados, el amor tan sólo surge después de haber contraído matrimonio.

Dos colaboraciones tienen conexión con el tema del linaje y la bastardía. La de Dominique Boutet alega que, en la literatura de la realeza, los bastardos son fruto de la Providencia, capaz de convertir a la bastardía en virtud. Añade que, si bien hasta el siglo XII éste no fue un tema fundamental, a partir del siglo XIII se generalizó la idea de que los bastardos eran hijos de la unión de dos seres excepcionales. Gracias a ello la posición de los bastardos quedaba legitimada y su *status* se elevaba por encima del de los hijos legítimos.

Por su parte, André Joris —en un interesante artículo, referido básicamente a las cambiantes actitudes medievales acerca del matrimonio— afirma que la poligamia, equivalente al mantenimiento de concubinas regulares, fue una costumbre difundida entre los grupos altos de la sociedad. Tales uniones, frecuentemente calificadas de *more danico*, eran justificadas por autores de la talla de Raoul Glaber, quienes defendían los derechos de los hijos nacido de ellas. El matrimonio cristiano exaltaba la pareja monogámica e indisoluble y en base a dicha exaltación deben interpretarse los casos registrados por las fuentes cuando mencionan parejas que llevaron una vida "casta" —lo que no excluía las relaciones sexuales entre los legítimos esposos sino indica que éstos obedecieron los imperativos de la Iglesia—. El artículo de A. Joris desarrolla, además, los cambios operados en las costumbres referidas al tema de la poligamia y la monogamia.

Willy Van Hoecke comprueba las dificultades que encontró Juan de Antioquía, a fines del siglo XIII, al traducir obras de Cicerón, pues encontró discrepancias entre la terminología referida al linaje que utilizara el derecho "sabio" (procedente de la antigüedad clásica) y la registrada en el derecho consuetudinario de su época.

De manera semejante, Théo Venckeleer señala la necesidad de un conocimiento exhaustivo del lenguaje medieval para poder interpretar co-

rrectamente ciertos términos que aparecen en la documentación (como, por ejemplo, el caso de la palabra *drue*, que puede significar amante o bien amada o amiga).

Jean Batany dedica su artículo al estudio de instancias en las que la condición de hombre casado aparece como un oficio o estado específico. Desde el siglo XIII, el *status conjugatorum* aparece como una ocupación laica, a la par de la militar y la mercantil y constituye con éstas las tres grandes impurezas de la sangre, el sexo y el dinero. Mientras Raimundo Lulio jerarquiza el matrimonio como peldaño necesario para el progreso espiritual, durante el siglo XIV se habla del matrimonio como de uno de los cuatro *ordines* incompatibles con el oficio guerrero. Otros afirman, por su parte, que los sufrimientos del hombre casado son casi equivalentes al Purgatorio y, por consiguiente, aseguran su ingreso directo en el Paraíso. Batany enumera otros ejemplos, en los que el matrimonio aparece como un *status per se*.

Algunos de los estudios pueden ser clasificados como pertenecientes al campo de la cultura de las mujeres. Así, por ejemplo, el trabajo ya mencionado de J. Schatzmiller sobre la matrona judía —quien, evidentemente, era una mujer muy educada—. Lo mismo vale cuando el *Lilium Medicinae* analizado por C. Thomasset menciona a mujeres que se desempeñaban como ayudantes de los médicos. Por su parte, Madeleine Tyssens dedica su artículo a las "voces femeninas en la lírica *d'oïl*" y deja planteado el interrogante si dichas voces fueron ficticias o existentes, si hubo poesía específicamente femenina —como las canciones de las *trobairitz*— y las posibles influencias procedentes de la región occitana sobre la producción lírica del norte de Francia.

Entre tantos artículos dedicados a temas femeninos o vinculados con ellos, la colaboración de Jean Flori sobre el papel de la caballería en la Cruzada —como un intento de la Iglesia por dominar el mundo de los guerreros con la creación de la *militia Christi* y la sacralización de la ceremonia de armar a los caballeros cuando la primera idea fracasó— y aquélla de Claude Gaier sobre la técnica de los torneos y el empleo de la esgrima con lanza, constituyen aportes al margen de la temática enunciada por el título del volumen. Lo mismo sucede con el artículo de Adriaan Verhulst sobre franquicias rurales, semejantes a las urbanas y tan frecuentes como ellas, al menos en el condado de Flandes durante los siglos XI y XII.

A manera de conclusión se puede afirmar que, tras la lectura de estos artículos, quedamos con la sensación de que la condición de las mujeres se fue deteriorando a lo largo de la Edad Media y una vez finalizada ésta. Tras el arraigo del cristianismo y los intentos de la Iglesia —durante los siglos carolingios— por asegurar a las mujeres una situación de mayor libertad, alrededor del año 1000 tanto la política perseguida por la Iglesia y la actitud mental de la sociedad fueron desfavorables al sexo femenino, sin que por ello hayan faltado mujeres que, por su posición social, su cultura o por haber pertenecido a un medio económicamente poderoso, tuvieron ocasión de influir de manera personal sobre su entorno. Sólo futuros estudios —desde ángulos que permitan

nuevos enfoques— permitirán completar el panorama referido a la mujer medieval.

Nelly Egger de Iölster

A.A.V.V., **Las sociedades de frontera en la España medieval**, Zaragoza, Universidad de Zaragoza-Facultad de Filosofía y Letras-Dpto. de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Arabes e Islámicos, 1993 (191 pp.).

Los artículos reunidos en este volumen fueron presentados en las sesiones de trabajo del II seminario de Historia Medieval, llevado a cabo en Zaragoza los días 13 y 14 de mayo de 1993, con el doble objetivo de: a) retomar la problemática de las sociedades de frontera, relegada en los últimos años en beneficio de un estudio de las estructuras internas de las comunidades hispano-cristianas y b) realizar un balance crítico de los aportes recientes, reunidos en el "Anexo Bibliográfico" —ordenado por reinos y coronas y precedido por un apartado de tipo general, a cargo de José Antonio Fernández Otal, Enrique Mainá Burguete y María Luz Rodrigo Estevan—.

Estos estudios continúan, pues, las líneas de investigación que, a partir de 1930, han desarrollado Charles Bisko, Thomas Glick, Claudio Sánchez-Albornoz, Angus Mackay, José María Lacarra, Antonio Ubieto Arteta y María Luisa Ledesma entre otros, abordando los fenómenos de Reconquista, repoblación y ordenamiento jurídico de la frontera cristiano-musulmana en la península ibérica, hasta mediados del siglo XIII.

La "frontera" como concepto y las "fronteras" como realidades concretas y tangibles constituyen el elemento articulador de los seis trabajos aquí comentados.

Todos los autores parten del reconocimiento de las dificultades que presenta la temática de la "frontera". El concepto es, de por sí, ambiguo, polivalente. Es una línea de separación física que implica separación política y cultural, afirma Angel García de Cortázar en "De una sociedad de frontera (el valle del Duero en el siglo X) a una frontera entre sociedades (el valle del Tajo en el siglo XII)". Pero, añade el mismo autor, la frontera es también un espacio desorganizado, tierra de nadie o, mejor aún, de otro, que estimula el nacimiento de rasgos específicos de la sociedad asentada en ese territorio. Este último tema es abordado por Ignacio Ruiz de la Peña en "Ciudades y sociedades urbanas en la frontera castellano-leonesa (1085-1250, circa)", en el que retoma el concepto de "ciudades-fronteras" acuñado por José María Lacarra en 1963 y que hoy constituye una verdadera "categoría historiográfica".

Así, la frontera revela su tercera característica: es una zona de contacto entre dos sociedades globales, antagónicas, asunto analizado por Reyna Pastor para el caso toledano en el año 1975 y por A. García de Cortázar para el caso castellano en su conjunto.

I. Ruiz de la Peña sostiene que la frontera es consecuencia directa de los procesos de colonización que se presentan como obligada secuela de la conquista y ocupación del territorio, por lo tanto es una realidad en movi-

miento —expansión, estancamiento o retracción—, como señalara ya hace unos años José Antonio Maravall. En virtud de ello, José Mattoso —"Grupos sociais na fronteira portuguesa, seculos x a xiii"— rechaza la noción de frontera entendida como "línea demarcatoria" y prefiere verla como un "área extensa", sobre la cual la autoridad pública es indecisa, inestable, sujeta siempre a negociaciones.

Michel Zimmermann —"Le rôle de la frontière dans la formation de la Catalogne (ix-xiième siècle)"— sostiene que hablar de frontera implica, para el caso específicamente calatán, la unión de dos perspectivas. Una, ideológico-política, relaciona la frontera con el nacimiento del Estado. Otra, demográfica y social, equivale a considerarla como un área imprecisa, poblada por pioneros. Ambas perspectivas coexisten y se interfieren mutuamente.

Así bien, para poder esclarecer los problemas vinculados con la frontera se hace necesario cronologizar y precisar el ámbito geográfico de estudio —como hace A. García de Cortázar— o bien evocar cuestiones esenciales (vinculadas con su propia existencia), tales como la génesis y representaciones de la frontera, su función político-administrativa y militar, las características de las sociedades que la habitan —cuestiones analizadas por M. Zimmermann, I. Ruiz de la Peña, J. Mattoso, M. Ledesma y A. Barrero García—.

Ana Barrero García —autora de "Los derechos de frontera"— es quien propone la única visión estrictamente jurídica del tema. Para ella, las regiones de frontera se caracterizan por los diferentes sistemas jurídicos vigentes, pluralidad que obedece a razones de índole política pero también —y fundamentalmente— a condicionamientos geográficos y socio-económicos. Asimismo, identifica el origen y desarrollo de estos derechos, que encontrarían su primera manifestación en el derecho de frontera de la Castilla condal del siglo x. Por cierto, resulta difícil hablar —en relación a los siglos x y xi— de derecho de frontera ya que se conservan escasos textos jurídicos originales.

El siglo xii será, para el área de la Extremadura castellano-leonesa, la época en que se busque uniformar esta legislación a través de su compilación y posterior redacción definitiva. Ahora bien, no obstante la pluralidad de derechos de frontera, es posible hablar de un "fondo normativo común" a todos ellos, basado en: 1) un sistema de igualdad social, 2) un sistema de libertades personales y privilegios en el orden económico, penal y procesal, 3) un elevado nivel de autonomía en la organización y actuación del concejo, 4) la concesión de amplios alfoces en régimen de comunidad de "villa y tierra". Sin embargo, la realidad se encargará de contradecir estos principios jurídicos.

Los trabajos de J. Mattoso y M. L. Ledesma —"La sociedad de frontera en Aragón (Siglos xii y xiii)"— muestran cómo la existencia de este derecho no significó, en la realidad, una igualdad social absoluta y permitió, tanto en la frontera portuguesa como aragonesa —también castellana—, el surgimiento de la categoría social de los "caballeros-villanos". Estos últimos, gracias a la guerra y a la explotación ganadera, pudieron acumular riquezas, diferenciarse socialmente y

transformarse en un patriciado urbano con absoluto control de los cargos concejiles.

Los análisis de M. Zimmermann y M. Ledesma se complementan entre sí. Como dijimos, M. Zimmermann estudia el papel representado por la frontera en la formación de Cataluña. Hasta 1139, fecha de la unión con Aragón, la palabra "frontera" no aparece en la documentación catalana; se utiliza el vocablo "marca" que tiene, en la documentación franca de los siglos IX y X, el significado preciso de *limes* —significado que conservará en la documentación catalana del siglo X—. Pero, a partir del siglo XI, hará referencia también a un espacio geográfico y a una colectividad. La plasmación de esta concepción de frontera se corresponde con el surgimiento de la idea de patria y el reconocimiento de un "otro" distinto más allá de ella: los francos y, especialmente, los musulmanes.

La visión de Zimmermann acerca de la frontera como "realidad cotidiana" —que genera una sociedad particular, unas relaciones específicas y una mentalidad propia— es objeto de análisis pormenorizados realizados por M. Ledesma, J. Mattoso e I. Ruiz de la Peña, aunque desde perspectivas diferentes y para ámbitos geográficos distintos.

Al referirse a la frontera aragonesa de los siglos XII y XIII, M. Ledesma señala la oposición que ella implicaba entre dos mundos —tierra de moros y reino—. Este hecho nos sitúa en un ámbito fuertemente militarizado y nos muestra una sociedad organizada para la guerra, donde tienen clara preeminencia los caballeros villanos —sociedad también descripta por A. García de Cortázar, al referirse al Tajo en el siglo XII—. Teruel es señalada como el paradigma de este tipo de villas en el área aragonesa.

M. Ledesma comienza su análisis con el proceso de ocupación cristiana del territorio al sur de la depresión del Ebro a lo largo del siglo XII. Luego estudia la relación entre presencia almohade y extensión de las fortificaciones de la Extremadura aragonesa.

I. Ruiz de la Peña analiza las características específicas de las formaciones urbanas que aparecen en Castilla en los siglos XI y XII, que se desarrollan en estrecha relación con la necesidad de repoblar y defender el amplio territorio que se extendía entre el Duero y las sierras del Sistema Central. Ejemplos de estas ciudades-frontera son, entre otras, Salamanca, Avila, Segovia, Sepúlveda. En el espacio aragonés, este tipo de ciudades aparecerá en el siglo XII, una vez establecida la frontera hispano-musulmana.

A este último autor le interesa destacar el cuadro social que estas ciudades albergan y las funciones que las mismas cumplían en relación al vasto territorio que articulaban. Socialmente, eran asentamientos urbanos de corte militar, con una población formada por caballeros y pastores. En lo político-administrativo, tenían una función castrense defensiva, manifiesta en sus extensas murallas y fortificados alcázares. Ejercían, sobre el amplio territorio circundante, una función de centro nodal, capital política y económica de la región.

La economía de estas ciudades descansaba sobre dos pilares básicos: la ganadería en gran escala y, especialmente, el botín de guerra, fuente

de obtención de importantes recursos y factor determinante de la fluidez y movilidad social de estas colectividades urbanas —análisis también presente en los artículos de J. Mattoso, M. Ledesma y A. García de Cortázar—.

La población de estos centros se caracterizaba por la heterogeneidad de condición y origen de los hombres que acudían al llamado repoblador. Con cierta ironía, Claudio Sánchez-Albornoz decía que "cuando se trataba de repoblar, hasta el diablo era bien recibido". Dentro de esta población, Ruiz de la Peña destaca la presencia de los caballeros-villanos, siendo su análisis semejante a los comentados anteriormente.

Resulta sumamente interesante el artículo de A. García de Cortázar a la hora de precisar cómo se constituyen estas ciudades y sociedades de frontera. A su juicio, se puede diferenciar entre una sociedad de frontera y una frontera entre sociedades. La primera, propia de la Castilla del Duero del siglo x, no implica un límite preciso sino la existencia de un tipo social, la comunidad de aldea —surgida de la desintegración de dos formaciones sociales previas: las comunidades de valle de ascendencia gentilicia y la villa esclavista—, poco vertebrada y cuya reproducción se halla asegurada por la amplia disposición de espacios.

A lo largo de los siglos x y xi, esas comunidades se vertebran —el mismo proceso se da en la sociedad andalusí—, adquiriendo clara conciencia del espacio a defender y de las estrategias a aplicar para su dominio. Cristianos y musulmanes entran en contacto real, fronterizo, porque su fuerza de cristalización interna les obliga a proyectarse sobre el espacio ocupado por el otro. La frontera sigue siendo el Sistema Central pero el Duero y su defensa adquieren un valor estratégico —mediados del siglo x—.

A principios del siglo xi, la caída califal y la aparición de las taifas son acompañadas por la estabilidad de los espacios ocupados y el alumbramiento de la sociedad feudal, con la consiguiente toma de conciencia, por parte de la población hispano-cristiana, de su condición de periferia de un sistema feudal global. Así, en ese mismo siglo, el avance reconquistador fija sus objetivos: reconquista geográfica y cultural de al-Andalus.

Lentamente, a lo largo del siglo xii y en torno al valle del Tajo, se va conformando una frontera entre dos sociedades nítidamente diferenciadas y con conciencia de sí gracias a la acción de los almorávides —por un lado— y de los legados pontificios y monjes cluniacenses —por el otro—. Nacían de tal manera, tras un proceso de militarización, dos sociedades para la guerra, con fronteras cada vez más delimitadas. Este desarrollo militarista facilitó el ascenso de los caballeros-villanos.

En resumen, este seminario permitió realizar una relectura de temas tradicionales de los estudios hispánicos y resaltar, una vez más, la vigencia de los grandes maestros, cuyos legados aún perduran. Reveló, además, que los debates historiográficos en torno a cuestiones precisas —por ejemplo, las categorías de "ciudades-frontera" y "caballeros-villanos"— no son estériles, siempre y cuando vayan acompañados por investigaciones serias y profundas.

Gerardo Rodríguez Pagés

BASSO, Enrico, **Genova: un impero sul mare**, Cagliari, Consiglio Nazionale delle Ricerche-Istituto sui rapporti italo-iberici, 1994 (343 pp.).

La obra presentada por Enrico Basso reúne una serie de estudios monográficos cuyo núcleo es la situación de la nación genovesa en los siglos finales del Medioevo.

La propuesta del autor es caracterizar determinadas situaciones colectivas que permitan estudiar en conjunto un fenómeno histórico multifacético. El punto de partida es la creación del imperio mediterráneo liderado por Génova, que permitió la existencia de un verdadero "mar genovés".

En este marco conceptual, el primer estudio se centra en la situación política y comercial que provocó la vinculación, a lo largo de los siglos XIII al XV, de los genoveses con los bizantinos y, posteriormente, con el dominador turco. Numerosos documentos fundamentan este análisis: son particularmente interesantes los referidos al funcionamiento de la "Societas Folie Nove", vinculada con el comercio del alumbre en el siglo XV y considerada un modelo de empresa financiero-comercial del final de la Edad Media.

En "Los Balcanes y el Mare Maius", el autor aborda el complejo espectro de las relaciones de Bulgaria con Génova. En un terreno caracterizado por una política "filo-veneciana" —por parte de los búlgaros—, el tratado de Pera (27 de mayo de 1387), suscripto entre los embajadores genoveses y los de Ivanko, príncipe de Dobrugia, cobra un singular relieve al poner término a una prolongada hostilidad.

Un extenso cuerpo documental y abundante bibliografía sirven para sustentar el análisis de las etapas cumplidas por la república genovesa para crear y conservar el predominio en el Mediterráneo y en el Mar Egeo, aun después de la caída de Constantinopla en poder de los turcos. El punto final es la caída de Caffa en 1475, acontecimiento que truncó el período de dominio genovés al mismo tiempo que marginó al mar Egeo del comercio internacional.

El estudio titulado "Hombres y naves" plantea, en primer término, el análisis de un momento de la historia del imperio genovés: la intervención, a partir de 1421, del duque de Milán, Filippo Maria Visconti. Son minuciosamente analizadas las circunstancias que rodearon la política del duque quien, en 1426, desoyendo las recomendaciones de los "Ancianos", mediatizó las relaciones con Oriente.

El manejo de documentación, particularmente notarial, proporciona los elementos para la segunda parte de este capítulo, en el que se atestigua la presencia de lunigianeses en Chipre. Estos constituyeron un núcleo poblacional de importancia en la isla en un momento en que ésta era un centro de enfrentamiento entre genoveses y venecianos.

La tercera parte analiza las particularidades del imperio colonial genovés comparándolo con el veneciano y estableciendo las características específicas que le permitieron mantener, durante varios siglos, el dominio en un espacio notable. Las áreas centrales y periféricas, así como las condiciones políticas y económicas, son objeto de minuciosa observación.

Finalmente, en "Los mares de Oc-

cidente", las rutas, las condiciones de navegación y los protagonistas cobran vigor a través de una profusa documentación y del análisis de la situación europea a partir de comienzos del siglo XV. De este último planteo resulta la presentación de las circunstancias que condujeron al enfrentamiento con la corona de Aragón.

En el apéndice documental se incluyen dieciséis documentos que constituyen una selección de los utilizados para la investigación. Estas fuentes cubren un período que se extiende entre mayo de 1387 y junio de 1468.

Ofelia Manzi

BERNARDO DE CLARAVAL, **Elogio de la nueva milicia templaria** (edición precedida del estudio de Régine Pernoud "Los templarios"), Madrid, Siruela, 1994 (223 pp.).

En el panorama editorial de la lengua castellana, la trayectoria de Siruela constituye un meritorio esfuerzo tendiente a establecer un puente entre la cultura erudita y el llamado gran público. Porque es, en efecto, un ánimo divulgador el que ha impulsado a esta editorial a ir ofreciendo al lector medio una cuidadosa selección de obras literarias del Medioevo europeo, a cuyo valor documental se agrega el de tratarse de textos poco difundidos en las letras hispánicas.

El volumen 41 de esta colección es el opúsculo de san Bernardo dedicado al Temple, completado con un estudio introductorio de Régine Pernoud, con el estilo ágil y conciso que caracteriza a la prestigiosa historiadora francesa y que no ha perdido vigencia aunque fue escrito veinte años atrás.

R. Pernoud realiza una recapitulación de los orígenes templarios, trazando un panorama de las consecuencias de las primera Cruzada y de las nuevas necesidades que ella suscitó. La fundación de la orden por Hugo de Payns no aparece, pues, como un acto aislado sino como consecuencia de condicionamientos previos. Se destaca el papel protagónico de san Bernardo en el breve camino recorrido hasta la aprobación papal en el concilio de Troyes (1128), así como la regla aprobada en éste y el conjunto normativo con el que la orden fue dotándose paulatinamente, comentando, en fin, el texto bernardino objeto de esta edición.

Sigue una exposición de la vida cotidiana y estructura de la Orden, basada en la regla y en los antedichos textos. Prima aquí un tono anecdótico para reconstruir el organigrama de las actividades, el escalafón jerárquico, ceremonias, estilo de vida, posesiones, obligaciones religiosas y/o de combate de los miembros o auxiliares.

El tercer capítulo versa sobre las características de la arquitectura templaria de culto y defensiva, sin olvidar las casi nueve mil encomiendas repartidas en Occidente. Apoyándose en casos concretos, R. Pernoud desmiente una serie de tópicos —tales como el de la planta centralizada— que la tradición romántica ha asignado al Temple.

La trayectoria militar templaria desfila en un capítulo claramente

deudor de la obra de S. Runciman. Le sigue otro sobre las prácticas financieras y bancarias, en el que R. Pernoud recorre las encomiendas de Occidente, deteniéndose en el paradigmático caso de Payns, cuyo inventario general fue publicado en 1910. Por último, enumera la distintas funciones precapitalistas que introdujo el Temple, como la letra de cambio, la captación de depósitos, los cambios especulativos de moneda, etc.

Culmina el estudio con un relato casi periodístico y de carácter exclusivamente político del arresto y procesamiento de los templarios de Francia —presentado como un paso más en la marcha de Felipe el Hermoso hacia el Estado centralizado— hasta la disolución de la orden por Celestino v, en 1312. La autora concluye con una reflexión acerca de las especulaciones de pretendido esoterismo con que la tradición romántica ha venido ornando la historia del Temple y aboga por el estudio detenido de las fuentes como único modo de conocer los hechos.

La segunda parte del libro es *De laude novae militiae ad milites Temple* (c. 1130), de san Bernardo, traducida y anotada por Javier Martín Lalanda. Esta pieza —que el autor definió en el prólogo como "sermón exhortatorio"— constituye una obra maestra de propaganda a la vez que, por su elegante lirismo y su fina exposición teológica, adquiere una dimensión superior a la de un mero discurso moralizante.

En el primer capítulo, Bernardo alabó con esmerada retórica las cualidades de la Orden, destacando con énfasis la trascendencia de su misión y poniendo en evidencia la originalidad del modo de vida mixto de los monjes-soldados.

En los capítulos segundo y tercero, antitéticos y complementarios, se analizan los dos géneros de milicias: la secular, pecaminosa y la nueva milicia de Cristo, llena de virtud y de santidad, pues mata por una causa justa, la de Dios. Queda así expuesta la teoría de la violencia lícita, de la guerra santa que impulsó las Cruzadas.

El cuarto capítulo es una glosa de la regla describiendo y alabando su modo de vida, caracterizado por pobreza, sobriedad, obediencia, contención, rechazo al ocio y a los placeres mundanos, con intención ejemplarizante y propagandística.

En los restantes capítulos, san Bernardo evoca los más destacados lugares de Tierra Santa con su rico simbolismo, utilizado para inspirar sermones de profundidad teológica. Su objetivo es aplicar las enseñanzas alegóricas a los modelos de vida cristiana que exhorta a adoptar a los templarios.

Como es habitual en las obras de Siruela, destaca el cuidado de la parte gráfica; se incluye, además, una selección bibliográfica y una cronología. Empero, se ha deslizado alguna perla por parte del traductor cuando, al referirse al concilio que decidió la disolución de la orden templaria, en 1311-1312, se obstina en situarlo en Viena, confundiendo la capital del rey Bosón con la de los Habsburgo.

Pablo Martín Prieto

BOYER, Régis, **La poésie scaldique**, Turnhout, Brepols, 1992 (Typologie des sources du Moyen Age, 62) (90 pp.).

En este volumen de la conocida colección de tipologías dirigida por Léopold Génicot, Régis Boyer —probablemente, el principal especialista francés en el campo de las literaturas nórdicas medievales— analiza el origen y las características del género poético practicado por los escaldos.

Para comenzar, el autor señala que la poesía escáldica constituye uno de los grandes desconocidos de la cultura occidental y lo atribuye a las dificultades que plantea este género a quienes pretenden abordarlo. Tras señalar que es diferente a la poesía édica —de carácter marcadamente mitológico—, hecho en el que insiste en forma reiterada, Boyer define a la poesía escáldica como una especialidad escandinava original. Esta quizás derive de antiguas formas poéticas germánicas, aunque en esa región, durante el período de las migraciones, no se haya cultivado nada semejante. De hecho, la poesía escáldica se diferencia de aquéllas por su metro, la sofisticación del vocabulario, sus imágenes —a menudo esotéricas—, el orden artificial de terminología y temas y su carácter aristocrático.

El escaldo, término de etimología desconocida, es un poeta profesional, cuya obra —entre otros aspectos— debe ser interpretada teniendo en cuenta la enorme importancia que la fama y el recuerdo dejados por un individuo revestían en el universo nórdico.

Tras analizar los diferentes tipos de poesías incluidas en el género escáldico —entre los que destacan las *drápa* o poemas consagrados a exaltar a una persona y los *mansöngr*, poemas de amor dedicados a una joven, considerados infamantes y, por consiguiente, castigados por la ley— Régis Boyer pasa a estudiar los metros y el vocabulario empleados por los escaldos. Este último aspecto quizás sea el más destacable de la poesía escáldica. Consiste en la sustitución de un término por otro que, para los iniciados, actúa como sinónimo: ejemplo de ello lo tenemos cuando emplean la palabra "tilo" en lugar de "escudo" pues, a menudo, los escudos se hacían con madera de tilo. Análogamente, emplearon *kenningar* o perífrasis para reemplazar un término —recurso que, aunque usado por toda la literatura germánica, alcanzó sin embargo en la literatura escáldica su manifestación suprema, pues llegó a constituir hasta la mitad de las palabras de un poema—. La utilización de los *kenningar* permitía al poeta introducir sugerencias procedentes de varios planos diferentes y aludir, simultáneamente, a situaciones diversas. Gracias a ello, el simple contenido fáctico del mensaje se enriquecía considerablemente.

En lo que se refiere a los orígenes de la poesía escáldica, Régis Boyer le atribuye una prolongada prehistoria con lejanas raíces germánicas y un desarrollo que, ya en Escandinavia, se vio alimentado por la rica cultura nórdica —que dio lugar, además, a otras manifestaciones destacadas como la construcción de los barcos vikingos, las iglesias de madera, el arte narrativo de las sagas y la sabiduría de sus códigos legales—. El autor supone que la poe-

sía escáldica, originalmente, fue poesía religiosa, lo que explicaría su carácter esotérico y la predilección por los pasajes oscuros. De la misma manera, reitera que, a pesar de las influencias célticas y latinas que experimentó, es un género germánico específicamente escandinavo.

Boyer aborda luego la distinción entre poesía édica —más antigua y de contenido esencialmente mitológico— y poesía escáldica —cuyo temario es fundamentalmente de carácter histórico—. Verifica luego si es correcto atribuirle historicidad a la poesía de los escaldos: en tal sentido, afirma que, debido a la rigidez de su forma, la poesía escáldica toleraba menos alteraciones que la prosa, pudiendo tomarse dicha rigidez como una garantía relativa de la autenticidad de los hechos a los que alude. Sin embargo, el autor recuerda que es imperioso tener presente que la poesía escáldica —casi de manera invariable— sigue un esquema fijo: alabar las hazañas de un personaje que ha combatido valientemente con la espada, distribuyó oro con generosidad y ofreció alimento a los cuervos. Para alcanzar ese propósito, recurre, en forma reiterada, a la mitología antigua, sus héroes y las costumbres paganas —sin que ello haya hecho olvidar a los poetas sus ideas cristianas—.

A manera de conclusión, Régis Boyer declara que el conocimiento de la poesía escáldica constituye una introducción apropiada para el estudio de las mentalidades escandinavas, cuyos enunciados narrativos, imaginarios y afectivos han quedado plasmados para siempre en ese género literario.

Nelly Egger de Iölster

CASTILLO DIDIER, Miguel, **Poesía heroica griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y de Andrónico**, Santiago de Chile, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos "Fotios Mallerós"-Universidad de Chile, 1994 (351 pp.).

En 1968 fue fundado por Fotios Mallerós Kasimatis, en Santiago de Chile, el "Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos". Durante más de 25 años ha venido publicando importantes monografías sobre la historia bizantina y traducciones de autores neogriegos junto con doce volúmenes de su revista *Byzantion Nea Hellas*. La vigencia de este centro, único por sus características en Latinoamérica, queda demostrada en el excelente trabajo de su actual director, Miguel Castillo Didier que hoy presentamos. El autor, uno de los neohelenistas más acreditados del mundo de habla hispana, es ampliamente conocido por sus traducciones de Cavafis, Elitis y Kazantzakis (incluida la *Odisea*, versión hoy inhallable de la monumental obra del genial cretense). También ha editado un importante grupo de poetas neogriegos.

En el presente volumen, Castillo Didier nos entrega la versión castellana del manuscrito del Escorial del *Poema de Diyenís*, sobre la base de la última edición crítica del texto (que es incluida en esta obra) a cargo de Stilianós Alexíu. Los textos griegos de los cantares de Armuris y de Andrónico corresponden a la edición al cuidado del mismo Alexíu.

En el estudio preliminar, una serie de doce capítulos reúnen trabajos sobre la poesía heroica bizantina,

problemas ecdóticos, análisis de la lengua, estilo y personajes de los poemas.

El medio histórico y geográfico en los que vemos desarrollarse la epopeya bizantina es el de las fronteras surorientales del imperio a fines de los siglos IX y X, estabilizadas después de las victorias de Constantino Porfirogénito, Romano I Lecapeno, Nicéforo Focás, Juan Tzimiscé y Vasilio II; esos territorios que van a lo largo de los catepanatos de la recobrada Antioquía, Mesopotamia, Edesa, el *tema* de Taron en la Iberia asiática y aquellas tierras del Vas Pourakán de los armenios relocalizados a mediados del siglo XI. Es un tiempo y una geografía que han recobrado una paz que se anhela en el *Cantar de Armuris* y que ya se ha logrado en tiempos del *Poema de Diyenís*, época en la cual abundan los intercambios entre árabes y cristianos. En esas fronteras, esos "inéditos permanentes" de los que hablaba A. Castellán —elocuentemente descriptas por Ahrweiler, Obolensky y Pertusi—, los héroes son los guerreros fronterizos, los *akritas*, guardianes de las *akre*, fronteras, a quienes desde los tiempos de A. Severo se les entregaron tierras (transmisibles por herencia) con la obligación de servir, ellos y sus descendientes, como "limitanei", como guardianes de los "límites" del imperio. Los *akritas* —reorganizados a partir del establecimiento de los *temas* bizantinos— luchan normalmente contra los sarracenos pero también contra los *apelates*, ex-soldados mercenarios que asolaban ambos lados de las fronteras. Los combates de estos guerreros dieron lugar a una serie de poemas épicos de tradición oral, entre los que sobresalen los cantares que se presentan en esta obra.

El *Cantar de Armuris* se ha conservado en dos mmss. del siglo XV (el mś. 202 de San Petersburgo —publicado en 1877 por G. Destunis— y el ms. 35 de la Biblioteca del Antiguo Palacio Topkapi de Constantinopla —publicado por Alexíu en 1990—, registros escritos realizados sobre la base de una refundición del poema original hecha en el siglo XIV. Versiones orales se recogieron todavía en el siglo pasado en Chipre y en los Cárpatos. En el *Cantar de Armuris* se refleja un sentimiento de victoria griega, tal vez el logrado después de los grandes triunfos de Miguel III en 859, llegando al Eufrates y derrotando a Omar-al-Aqta en Metilene. En el cantar, el joven Arestis (en cuyo nombre encontramos el recuerdo de Orestis, el general bizantino que cruza el gran río y se transforma en gobernador del nuevo *tema* de Mesopotamia), hijo de Armuris, cruza el Eufrates para liberar a su padre, quien lleva años preso del emir de Siria. Las hazañas de Arestis y el temor que provocan obligan al emir a liberar a su padre y a entregarle su propia hija en matrimonio.

Por su parte, el *Cantar de Andrónico* fue publicado por primera vez por S. Zambelios a partir de unos manuscritos que pertenecían al gran helenista Brunet de Presle. Sobre la base de este texto se han hecho las ediciones modernas de Petropulos en 1933 y Grégoire en 1942 (existen otros manuscritos tardíos como el que constituye la base del texto de Nikos Veis o una traducción de Villoison durante su viaje por Grecia de 1784-1786 publicada por Legrand en 1904; también

hay versiones orales que sobrevivieron en Capadocia y el Ponto hasta 1922). Existen traducciones parciales al castellano de I. M. Egea tanto de este cantar como del de Armuris: *Documenta Selecta ad historiam lingua Graecae Inlustrandam II*, Vitoria, 1989; realizadas a partir de la edición de K. Mitsakis: *Introducción a la literatura neohelénica* (en griego), Atenas, 1983. La edición de Alexíu que nos entrega Castillo Didier —junto con su traducción— contempla tanto los textos de Brunet de Presle y Villoison como las correcciones propuestas por Kiriakidis en 1926 y Grégoire en 1942 y es, sin duda, la mejor que se ha hecho del cantar, que espera aún una edición definitiva una vez que se puedan ubicar los manuscritos con los que trabajaron los primeros editores.

En el relato, los sarracenos saquean tierras de un noble griego, Andrónico, y raptan a su esposa a punto de dar a luz. El poema se desarrolla con el crecimiento del niño que ha sido cuidado por su madre y por la esposa del emir del que son prisioneros. Cuando el joven crece, logra fugarse de sus captores y, después de una serie de lances caballerescos, llega al campamento bizantino al que ha sido enviado por su madre. Irrumpe allí violentamente buscando a su padre quien, tras jurar respetar a tan inesperado huésped llegado de tierra enemiga, lo interroga sobre sus padres y estirpe, lo reconoce como su hijo desconocido y lo acepta en su círculo.

Algunos investigadores (Max Büdinger entre ellos) han reconocido en el Andrónico del cantar a Andrónico Conmeno, del siglo XII quien, antes de ser emperador, partió hacia tierras dominadas por los musulmanes donde su esposa Teodora dio a luz. Sathas, Grégoire y Alexíu, por su parte, lo identifican con Andrónico Ducas y su hijo Constantino, cuyas hazañas guerreras causaron admiración general, tanto que el emperador homónimo (Constantino X Ducas, 1059-1067) se preciaba de descender de tan nobles guerreros. Andrónico, victorioso e indisciplinado general, había huido a tierras árabes en tiempos de León VI. Fue encarcelado en Bagdad y, posteriormente, se hizo musulmán. Su hijo logró huir a la Romania donde la historia de su fuga a través de Siria causó gran sensación. A la muerte del sabio *basileus*, encabezó una revolución y fue muerto en el 913.

Pero, sin duda, la obra más importante que nos presenta Castillo Didier es el texto E del *Poema de Diyenís Akritas*. De esta obra existen diferentes mmss. que han dado origen a diferentes tradiciones críticas: a) *Texto de Trebizonda (T)*. El poema fue publicado por primera vez por Sathas y Legrand en 1875 a partir de un ms. de 3.180 versos hallado en Trebizonda en 1868 y que datería del siglo XVII según las últimas opiniones; b) *Texto de Oxford (O)*. Es un manuscrito de 3.094 versos del siglo XVII y fue publicado por S. Lambros en 1880; c) *Texto de Andros (A)*, hoy en Atenas, Biblioteca Nacional, ms. 1.074. Es un manuscrito del siglo XVII de 4.778 versos, publicado por Miliarakis en 1881 y reeditado por Zerlendis en 1920; d) *Texto de Grotaferrata (G)*, ms. del siglo XIV o XV de 3.749 versos descubierto por Müller en 1879 y publicado por Legrand en 1892 y 1902. La edición y versión inglesa —acompañada de un amplio estudio del poema—, a cargo de John Mavrogordato ha vulgariza-

do entre la comunidad académica el texto G. En 1985, Juan Valero Garrido publicó una traducción castellana de este texto G; e) *Texto del Escorial (E)*, manuscrito del siglo xv de 1867 versos, descubierto por Krumbacher, dado a conocer por él en 1904 y editado por Hesseling en 1912. La última y mejor edición es la de Alexíu de 1985 que ha sido traducida al inglés por D. Ricks en 1990 (la obra de I. M. Egea ya mencionada incluye extractos de la traducción de Valero G. del texto de Grotaferrata junto con traducciones parciales a cargo del autor a partir de la edición de Alexíu). Existen también una versión en prosa del texto de Andros y cuatro textos rusos del Diyenís.

Para Castillo Didier, la importancia del texto E radica en que es el único escrito en la lengua popular griega de los siglos xi-xiii y, por lo tanto, —para Krumbacher— sería la más cercana al original, frente a un texto G posterior y de marcados rasgos aticistas. El primer editor del texto E, el holandés Hesseling, no coincidía ya en 1912 con el maestro alemán en cuanto a que el texto G sería una refundición erudita del poema original, sosteniendo que la epopeya habría sido escrita en lengua arcaizante. Nace así una tradición crítica que incluye a Kalonaros, Mavrogordato, Politis y Dimarás. Muchos otros coinciden hoy día en ver al texto E como la versión más cercana al original, surgido de una tradición popular alejada de los cánones literarios del cultismo oficial.

La obra se estructura en cinco cantares y un epílogo agregado al manuscrito original: 1) *Cantar del Emir*, vv. 1-609: Musuros, primer emir de Siria en una incursión en el Asia Menor apresa a la hija de un general de la noble familia de los Ducas; los hermanos de la muchacha persiguen al emir —un notable y afamado guerrero— quien, tras ser derrotado por primera vez en su vida, revela su intención de convertirse al cristianismo y de casarse con la muchacha a la que ha preservado de la deshonra y de la muerte. La pareja se instala en tierras cristianas (a las que el emir llevará a su madre, a sus hermanos y muchos de sus soldados) y tiene un hijo, Diyenís (el de doble origen), bautizado Vasilio y llamado el *akritas*; 2) *Cantar de Diyenís y los apelates*, vv. 622-701: relato de las aventuras juveniles de Diyenís contra los apelates y su jefe Filopapús en los territorios montañosos que eran el lugar de sus correrías; 3) *Cantar de la juventud y bodas de Diyenís*, vv. 702-1.088: de la reseña de las aventuras y hazañas de Diyenís contra bestias y hombres, el poema pasa a relatar el rapto de la hija de un noble griego (y repitiendo el rapto de su madre por su padre, el emir) y el matrimonio del joven Diyenís con ella; 4) *Cantar de las hazañas de Diyenís*, vv. 1.092-1.605: el héroe vuelve a luchar contra bestias —dragones— y apelates comandados por el conocido Filopapús, Kínamos y Yanakis. También lucha contra la heroína Maximú —las heroínas son antiguas figuras de la literatura de Capadocia y el Ponto—. La unión del héroe con Maximú, la posterior confesión del hecho a la esposa y el recuento de las victorias sobre los apelates —hechas en primera persona— cierran el cantar; 5) *Cantar del palacio, la tumba y la muerte*, vv. 1.606-1.785: Diyenís llega a ser famoso por sus hazañas tanto en Oriente como en Occidente, ha sometido a muchos emires árabes,

a todos los apelates y otros bandidos; se retira entonces a su fortaleza sobre el Eufrates y lleva una existencia reposada junto a los suyos hasta el momento de su muerte, que es natural ya que es un héroe invicto; 6) *Epílogo*, vv. 1.794-1.867: este pasaje es un ostensible agregado al original (cambio en la lengua y en la versificación) y en él se relatan la muerte del héroe y también la de su amada que no puede soportar su pérdida.

Una de las más importantes cuestiones suscitadas por la crítica del poema es la de su clasificación dentro de los esquemas de la epopeya tradicional (eruditos como Sathas, Legrand, Runciman o Vasiliev consideran la obra tanto "épica" como "heroica") o de aquellos (como Mavrogordato) para los que el Diyenís es una novela y no una epopeya. En todo caso, esto último es cierto dadas las características noveladas del texto G que editó Mavrogordato, donde tanto el héroe como la ambientación son simbólicas. Aquí es donde el texto E pareciera aportar soluciones. El realismo y adecuación histórica y geográfica de esta versión (los territorios y los personajes son localizables en esa geografía fronteriza), las características de los personajes (el elemento guerrero, la figura del héroe —y su rápido crecimiento—, el rapto de mujeres, la mujer guerrera) junto con lo que podemos denominar "estilo épico", esto es la composición ordenada y metódica de escenas singulares (dada en la secuencia repetida de expresiones en los discursos y en la narración) relacionan el Diyenís con los grandes monumentos de la épica occidental. Por su parte, el texto E carece de los peligros y desventuras que han de atravesar los amantes para llegar a un final feliz, la indeterminación del escenario histórico y la ausencia de confrontación entre pueblos, hechos todos que caracterizan tanto las novelas de la segunda sofística (*Quereas y Calírroe* de Caritón, *Dafnis y Cloe* de Longo) o las novelas eruditas de los siglos XII y XIII (*Aristandro y Calitea* de Constantino Manasés, *Drosila y Caricles* de Nikitas Evyenianós). Sí encontramos las características noveladas que denotan esas influencias —como el alto desarrollo del elemento erótico y las largas descripciones de personas, palacios y jardines—, en la refundición en lengua arcaizante del texto G.

Este hecho trae una última y clara relación —que data de los días de Krumbacher— entre el Diyenís y el *Poema del Cid* (parangón facilitado por la difusión del texto E). No nos detendremos en ella por ser de tan variados matices que inevitablemente excederíamos el lugar del que disponemos pero señalemos algunas características fundamentales: un escenario histórico semejante (oposición entre cristianos y musulmanes, análoga geografía fronteriza), una serie de situaciones comparables (tanto en la guerra como en la paz), los intercambios entre ambos mundos (el propio origen de Diyenís lo manifiesta), un realismo histórico y geográfico que nos permite seguir tanto el itinerario de uno como de otro, la centralidad de la figura del héroe, el relato dado fundamentalmente en la lengua hablada en la época y un texto influido por las modalidades de la narración oral —influencias manifestadas en la métrica y en la recurrencia de las construcciones paratácticas—.

El último de los aspectos señalados por Castillo Didier y que quisiera destacar es el de la lengua del Diyenís E, ya esbozado. Aclaremos previamente que, desde la restauración aticista y arcaizante del siglo II d. C., el pueblo griego ha sufrido un largo proceso de diglosia hasta hace muy pocos años. Los autores bizantinos escriben, en su mayoría, en la lengua artificial restaurada —o *catarévusa*—, con mayor o menor grado de arcaísmos. Sólo en contados escritores como el cronista Malalas (s. VI), el hagiógrafo Leoncio (s. VII), el emperador Constantino Porfirogénito (s. X), encontramos atisbos de la realidad lingüística de Grecia en la alta Edad Media. Es a partir de los siglos XII y XIII en que comienza una producción literaria en lengua hablada. Entre los autores principales sobresalen Teodoro Pródromos, Miguel Glicás y el autor de la *Crónica de Morea* —esta última obra, por haber sido escrita bajo el dominio franco, refleja una lengua del todo alejada del aticismo oficial—. Esta literatura es considerada por muchos —Castillo Didier entre ellos— como parte de la literatura neogriega en su etapa inicial pero, siendo en lo esencial, griego moderno. En el caso concreto del texto E del Diyenís, el autor emplea una lengua mixta (*miktí dimodís glosa*) la cual es excelentemente estudiada por el editor.

La traducción, por su parte, se ajusta al texto griego y muestra la agilidad y solvencia que han hecho de Castillo Didier uno de los más reconocidos traductores de literatura neogriega.

El presente libro acerca al público hispanoamericano un excelente estudio sobre la complejidad temática y estilística de los textos más representativos de la poesía heroica bizantina, una excelente traducción y las propias obras griegas según las últimas ediciones críticas. La suma de estos hechos vuelven fundamental a esta edición para todos los interesados en los estudios literarios en los diferentes niveles del griego, para los arabistas, codicologistas e historiadores de la cultura bizantina y medieval en general. Resuenan en las características de esta obra de Castillo Didier los ecos de aquella recomendación de La Bruyère que Lemerle incluyó como acápite a *Le premier humanisme byzantin*: "jamás se recomienda lo suficiente el estudio de los textos [...]. Tomad las cosas de primera mano, bebed de la fuente; recorred el texto, volved a recorrerlo". En un universo como el nuestro —en el que tanto la crítica como la historiografía muchas veces consideran poder desprenderse gratuitamente del estudio de las fuentes— la obra de un avezado maestro como Castillo Didier es un saludable ejemplo.

Pablo A. Ubierna

EREÑO ALTUNA, José Antonio, **Lucien Febvre. Combates por el socialismo**, Bilbao, Universidad de Deusto, 1994 (290 pp.).

Ereño Altuna, quien desde hace tiempo estudia temas de historiografía, nos da a conocer en esta obra un material hasta ahora inédito: los artículos publicados por Lucien Febvre en *Le Socialiste Comtois* mientras el fundador de *Annales* era profesor en el Liceo de Besançon, en el período

entre 1907 y 1909. Esta etapa forma parte de la biografía intelectual de Febvre que se ve ahora enriquecida con escritos de juventud que anuncian algunas de las líneas de su pensamiento que se cristalizarán en los años posteriores.

El autor coloca la génesis de su investigación en una muestra de los artículos exhibidos en la exposición que, en honor del gran historiador francés, se organizó en la Bibliothèque National de París en 1978. La hija de Febvre, Lucile, fue quien le proporcionó la lista de los mismos, ya que si bien éstos no aparecen firmados, el autor de *Lutero* contaba entre sus papeles con un ejemplar en los que había indicado sus contribuciones. Ello le permitió tener acceso a la fuente periodística, que no por ser édita deja de tener fuerza documental.

Febvre colabora durante esos años en el periódico con 35 artículos de los que el autor hace un estudio crítico en relación a su autoría, ya que existen dudas con respecto a la atribución de cinco de ellos —sobre los cuales Ereño Altuna fundamenta la no pertenencia de algunos de ellos a Febvre—.

La primera pregunta que el tema del libro plantea es si Febvre estuvo afiliado al partido socialista o colaboraba en el periódico por razones de simpatía. El autor del estudio entiende —aunque no exista documentación— que Febvre perteneció al partido después de su egreso de la Escuela Normal, en 1905, año de fundación de la S.F.I.O., aunque centra su estudio —y ésta es la originalidad de la investigación— en la tarea que Febvre le asigna al socialismo.

Febvre atribuye al socialismo una tarea total al igual que, en su concepción histórica, entiende por "Revolución Social" no sólo la transformación de las condiciones de la vida económica sino la vida intelectual y moral de toda la sociedad, es decir, emancipar a toda la sociedad, no solamente a los hombres que trabajan en la fábrica, sustituir la república radical —a la que ataca fuertemente— por la República social.

El autor de los artículos deja en claro, desde el comienzo, que el socialismo como revolución global no se identifica, en su pensamiento, con el partido socialista. Más aún, el socialismo de Febvre presenta dos caras: una, el partido, la otra, la CGT. La revolución social tiene como tarea la desaparición del capitalismo, del mundo burgués, trabajar por el establecimiento de la igualdad, "conduciendo la lucha de clases para la supresión de las clases".

En este esquema, ¿qué lugar ocupa, en el pensamiento de Febvre, lo político, la propaganda política, las elecciones, la opción por la vía reformista? En este campo, Ereño Altuna señala en Febvre una evolución. En un comienzo, el colaborador de *Le Socialiste Comtois* privilegia la propaganda sindical sobre la propaganda política, confía en las votaciones. Sin embargo, con el andar del tiempo, se manifiesta una paulatina desvalorización de la acción política, que lo alinea hacia posiciones más izquierdistas dentro del partido, que culminan en los últimos artículos en un ataque a la idea misma de Estado y que lo lleva a mostrarse partidario de la vía revolucionaria.

Esta postura conlleva plantearse el problema de la violencia, problema al que Febvre responde dando vuelta

el argumento. No son los socialistas los violentos, sino que el gobierno radical es quien instrumenta la violencia contra los opositores, lo que obliga a redefinir una política decididamente revolucionaria contra ellos. El Estado, en opinión de Febvre, se halla de tal manera corrompido que la única solución posible a dicho mal es su disolución, lo que permitiría el advenimiento de la nueva sociedad, idea en la que Febvre es tributario del anarquismo.

Esto plantea otro de los aspectos claves de la contribución de Ereño Altuna: el "proudhonismo" de Febvre quien, en repetidas oportunidades, manifestó su admiración por el autor socialista, sin embargo ello no significa que exista un servilismo ideológico. Febvre, fiel a sus lecciones de metodología, sostenía que el estudio de las influencias doctrinales e intelectuales sólo es válido en el terreno de las teorías y es inválido prolongar esa influencia en el terreno de los hechos: para que las doctrinas influyan sobre los hechos deben dejar de ser hechos de conciencia individual para convertirse en hechos de conciencia social. Que existe influencia de Proudhon en Febvre es innegable, "es difícil entender a Febvre sin referirse a Proudhon, pero también es necesario recurrir al anarquismo de filiación proudhoniana y bakunista". El autor del estudio afirma que más que de un nombre concreto, es conveniente hablar de una tradición particular, hecha de aportes sucesivos y plurales: Proudhon, naturalmente pero también Bakunin, Kropotkin, Allemane, Herve, así como también de las experiencias, las luchas, los problemas de la época. Al reflexionar sobre la vida que le tocaba vivir, Febvre busca hacer inteligibles, desde el punto de vista socialista, las realidades de su tiempo.

El estudio de Ereño Altuna resulta un trabajo ponderado y crítico con respecto a las fuentes que saca a luz y de las que en el futuro no podremos prescindir. En la segunda parte, el autor publica los artículos de Febvre en *Le Socialiste Comtois* lo que nos permitirá, en el futuro, realizar una síntesis más abarcativa del pensamiento de Lucien Febvre.

Hebe Carmen Pelosi

GALLONI, Paolo, **Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo,** Bari, Laterza, 1993 (190 pp.).

El autor se inserta dentro de la corriente de análisis de las mentalidades, para llevar a cabo un estudio sobre la nobleza. El trabajo utiliza el arte de la caza como lente para el estudio de la aristocracia guerrera. De la actividad cazadora, el autor desprende muy hábilmente un panorama de la cosmovisión del noble cazador y sus relaciones, en diversos sentidos, con los otros grupos humanos de su entorno. Una premisa constante en este trabajo apunta a develar el papel central de la caza como institución educacional, que modela y templa el carácter del futuro guerrero noble; en tal sentido, el autor apoya su descripción en numerosísimas citas y fuentes siempre oportunas.

Paralelamente, reconstruye la Europa de la alta Edad Media alrede-

dor de un mundo lleno de magia y ritual: el bosque. Este lugar geográfico específico cumple un papel principal en la educación del joven "iniciado", futuro guerrero y cazador por antonomasia. Es el bosque el lugar donde comienza el aprendizaje de todas las virtudes que el guerrero utilizará más adelante en la actividad central de su vida: la guerra.

A partir de la caza, el autor describe las diferencias entre el tipo y el uso de las armas que se utilizan para dicha actividad, que connotan el origen y el *status* social de quien las usa. Centra su análisis en las cualidades diferenciales de las armas —económicas, sociales y simbólicas—. Así diferencia el campesino de a pie —armado con arco y flecha— del noble de a caballo —armado de espada y lanza—.

Todas estas apreciaciones llevan al autor a tomar en cuenta el papel de la caza en relación con el poder, describiendo la función simbólica de esta actividad como un factor decisivo en la legitimación de nobles y reyes altomedievales, siempre atentos a participar en la cacería —que constituye una parte esencial en la educación de sus descendientes—.

En el desarrollo del trabajo, nos encontramos con la posición de la Iglesia. Esta institución insiste en diferenciar a sus religiosos de los laicos —sean éstos guerreros o campesinos—. Los primeros no debían ser cazadores, pues se asociaba dicha actividad con diversos y terribles pecados. Debían dejar la caza para los segundos, quienes podían ejercerla como medio de educación de las virtudes guerreras.

Una figura de la Iglesia que enfrenta al cazador en razón del espacio geográfico del bosque, es el eremita. Enemigo de la caza, protector de los animales, es numerosas veces representado rodeado de hasta las bestias más feroces. El santo veía en los animales a criaturas de Dios con muchas cualidades. El autor aprecia, en tal circunstancia, la cristianización de numerosos ritos folklórico-paganos, en los que los animales —en especial, el ciervo blanco— tienen la misión de mensajeros de Dios.

En los últimos capítulos, el autor describe la voracidad del noble por la carne cazada, dando cuenta así de los diferentes tipos de alimentación de nobles y campesinos, marcando —a partir de los alimentos— un desnivel más en la vida cotidiana de estos dos grupos.

En conclusión, el libro aporta la posibilidad de continuar haciendo valiosos estudios desde su corriente de análisis. Sin duda, el trabajo alienta a seguir con esta línea y a realizar estudios puntuales sobre los diversos aspectos por él propuesto, en particular los que resultan más novedosos —como la figura del eremita disputando un espacio geográfico al señor y las imágenes cristianizadas de las bestias del bosque—.

Gabriel Marzano

INSTITUT D'HISTOIRE MODERNE ET CONTEMPORAINE (CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE), **Histoire Sociale, Histoire Globale? Actes du Colloque des 27-28 janvier 1989**, París, Maison des Sciences de l'homme, 1993 (222 pp.).

A partir del artículo de Daniel Roche, "Les historiens daujourdhui, remarques pour un débat" (*Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 12, 1986) y en respuesta a éste, el Instituto de Historia Moderna y Contemporánea organizó una mesa redonda en el local de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. El tema central gira en torno a la ciencia histórica y la necesidad del cuidado metodológico. El presente volumen contiene los pasajes de las discusiones que reflejan, de manera más clara, el estado de la problemática que plantea la ciencia histórica.

La obra ha sido vertebrada en dos grandes partes antecedidas por un prólogo o advertencia a cargo de Christophe Charle, quien expresa que el encuentro de Ulm tiene un doble mérito. Por un lado, el de reunir a historiadores —tales como Daniel Roche, Michel Perrot y Jacques Dupâquier— que 25 años atrás participaron de un encuentro similar en Saint-Cloud y la generación de sus segundos; por otro lado, deseosos de proseguir con la tradición, reaccionan contra el estallido de la historia en general y de la historia social en particular, bajo los efectos de la multiplicación de enfoques y del déficit de reflexión colectiva. Procuran reactivar el cuidado del método histórico tan golpeado por el empirismo. Charle advierte que estas actas pueden ser completadas por las opiniones de historiadores de otros países.

La primera parte se titula "L' Histoire sociale a-t-elle éclaté?" y se subdivide en dos grandes temas: uno, referido a las diferencias y jerarquías sociales, donde se transcriben cuatro artículos a cargo de F. Caron, A. Desrosières, Ch. Charle y J. P. Chaline; el segundo tema de la primera parte hace alusión a la problemática en torno a las dinámicas sociales y, en esta ocasión, los expositores son N. Pellegrin, J. Dupâquier, G. Noiriel, F. Barbier y M. Perrot.

La segunda parte se titula "A la recherche des cadres perdus". En un primer apartado, J. P. Chaline y J. L. Bodiguel, se ocupan de la historia social y las ciencias humanas. En tanto que, en el segundo apartado, R. Descimon, A. Farge, P. Griset y A. Corbin dan sus puntos de vista sobre las perspectivas de observación.

Como broche final, Ch. Charle hace el balance sobre el encuentro de Ulm. Sostiene que la historia social ha recorrido un ciclo completo y que, en la actualidad, existe una tendencia a volver —como a comienzos de siglo— a la concepción global de la historia, sin que esto signifique un regreso al punto de partida. También afirma que se debe tener un mayor cuidado en la transmisión científica del conocimiento histórico. Finalmente, reconoce que la discusión sobre estos temas acaba de comenzar y permanece abierta; considera que si el encuentro de Ulm y la publicación de sus actas incentivan, de alguna manera, la reflexión sobre los temas históricos, habrán cumplido en gran medida con su cometido.

El volumen se completa con una lista de autores e instituciones que representan, otra de participantes del coloquio y un índice de nombres propios.

Nélida Mampel

LOPEZ DE AYALA, Pedro, **Crónica del Rey Don Pedro y del Rey Don Enrique, su hermano, hijos del Rey don Alfonso Onceno**, Vol. I (edición crítica y notas de Germán Orduna, estudio preliminar de Germán Orduna y José Luis Moure), Buenos Aires, Secrit, 1994 (CLXVIII, 329 pp.).

El *Seminario de Edición y Crítica Textual*, fundado y dirigido por Germán Orduna, ha venido realizando desde su creación, en 1978, una continua y enjundiosa labor traducida en la publicación de trece números de la revista *Incipit* y de varios estudios monográficos. Ofrece ahora la edición crítica de la forma ampliada o *vulgar* de la crónica de Pedro I y de Enrique II, de Pedro López de Ayala. Este primer volumen, que hoy comento, contiene los diez primeros libros de la obra, que llegan hasta 1359, prometiéndose la parte final, con los correspondientes índices, en un segundo tomo.

El estudio preliminar recoge las tesis elaboradas por Germán Orduna y José Luis Moure a lo largo de dos décadas de estudiar el tema y cuyo meollo condensa el título elegido para esta edición. En efecto, el canciller López de Ayala concibió la relación de los reinados de Pedro I y de Enrique II como una obra única donde la proclamación del segundo, en el decimosexto año del reinado de Pedro (en 1366), dio lugar a la coexistencia de ambos reyes hasta 1369.

La erudita investigación pone al descubierto el equívoco que dio por sentada la existencia de dos crónicas diferentes —una para cada rey— y que surgiera de la convicción de los sucesivos editores de que López de Ayala había seguido la senda marcada por sus predecesores inmediatos —y adoptada por él mismo con Juan II y con Enrique III— de redactar una crónica para cada reinado.

El infundado aserto se vio favorecido por una serie de contingencias que la historia del texto pone al descubierto. Se trata, en primer lugar, de la avanzada edad de Ayala al redactar sus obras, circunstancia que le impidió terminar la crónica de Enrique III y concluir la revisión de los manuscritos. A ello se sumaron la errónea interpretación de éstos y de las notas que sobre ellos realizara Zurita promediado el siglo XVI, en su fallido proyecto de editar las crónicas, lo incompleto de las versiones posteriores de la obra del canciller castellano, sobre todo de la de Llaguno, vastamente difundida a través de la edición de Cayetano Rosell para la *Biblioteca de Autores Españoles*... Las ediciones contemporáneas adoptaron una metodología errónea que continuó la distorsión.

Lo antedicho permite comprender el interés que reviste para los historiadores esta edición, que obliga a replantear los supuestos tradicionales sobre el criterio historiográfico y la originalidad de López de Ayala, así como sobre su postura política ante los reyes biografiados. En efecto, la solución adoptada por el cronista, imbricando ambos reinados, supuso una novedad que incluía la doble datación (una para cada rey) a partir de la proclamación de Enrique II y hasta la muerte de Pedro. La fijación del texto correcto aporta luz para calibrar la magnitud del compromiso político del

canciller —que la tesis de Moure vincula a la boda de Enrique III con Catalina de Lancaster—.

Desde la perspectiva historiográfica de este breve comentario, omito la referencia a los criterios filológicos y me limito a ponderar la cuidada edición que se ofrece, subrayando el mérito de los autores y de un equipo de trabajo que, como argentinos nos enorgullece, tanto más cuanto conocemos —y padecemos— los escollos que constantemente hemos de superar los científicos en nuestro medio.

Raquel Homet

MITRE FERNANDEZ, Emilio, **Los judíos en Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391**, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1994 (145 pp.).

La presente obra de Emilio Mitre Fernández plantea un tema muy transitado por la historiografía medieval española, dejando claramente establecidas las controversias suscitadas como consecuencia de las situaciones alternativas de convivencia/conflictividad entre cristianos y judíos.

Como no podía ser de otro modo, la conocida polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz, en sus ya clásicos *La realidad histórica de España* (1954) y *España, un enigma histórico* (1956), es el punto de partida para el tratamiento de esta cuestión. Al analizarla, reactualiza críticamente los conceptos de *gran conflicto histórico* y *difícil convivencia* a la luz de los nuevos enfoques propuestos, entre otros, por J. Le Goff, J. Revel y R. Chartier.

Reconoce los valiosos aportes que, en su momento, significaron los trabajos de J. Valdeón, E. Benito Ruano y, muy especialmente, los surgidos de las investigaciones de Luis Suárez Fernández, a quien considera "maestro común" e impulsor de los estudios sobre los primeros Trastámaras y la crítica situación de los judíos en el mundo de la Castilla medieval. Nos parece que, en esta época de frágiles y titubeantes, fidelidades, éste es un gesto que lo enaltece.

La obra de Mitre se refiere a un período particular —el reinado de Enrique III— y a un ámbito geográfico preciso —los territorios de la corona castellana—. El autor formula una serie de opciones posibles a la hora de buscar explicaciones al origen del sangriento estallido de 1391 y su importancia como antecedente de la expulsión de 1492. La guerra civil de 1366-1369 —y la participación, en uno u otro bando, de las minorías religiosas— o bien unas manifestaciones particulares de la crisis del siglo XIV —entre las que pueden incluirse las pestilencias y mortandades acaecidas entre 1348 y 1351— parecieran ser las expresiones adecuadas para dar respuesta a los interrogantes planteados.

El trabajo, fundamentado en una amplia y variada bibliografía, se articula en cuatro ejes puntuales. Primero, los sucesos sevillanos de 1391, deteniéndose en los condicionantes a los que atribuye la "responsabilidad de tan grave conmoción". Segundo, la formación de lo que denomina "frente antijudío", fácil de percibir a lo largo del siglo XIV. Tercero, las consecuen-

cias del *pogrom* en sus diferentes aspectos. Cuarto, las imágenes que la sociedad cristiana elabora del judío y del converso.

En el tratamiento de dichos temas, Mitre elude las peligrosas generalizaciones, incorporando aspectos particularmente decisivos en la génesis del ya mencionado "frente antijudío", entre los que pueden mencionarse la acción y el papel de los predicadores, la normativa canónica y la presión popular.

Ocupa un lugar destacado el tratamiento de los problemas socio-económicos del período y las particulares circunstancias que rodean las complejas relaciones generadas entre los diversos grupos que conforman la sociedad cristiana con la comunidad judía. La figura de Pablo de Santa María es resaltada por su especial significación en el marco de este planteo. Queda definida así una problemática que no podía faltar en una obra de este tipo: la alteridad.

Finalmente, subraya una vez más la importancia de 1391, tanto si se hace referencia a arcos temporales muy amplios, como si se prefiere enfocarlo desde otros, más acotados. Frente a las opiniones de quienes han sostenido las tesis de "conjura encaminada a erradicar para siempre la judería hispánica" (A. de los Ríos), "programa que tenía como objetivo bautizar a los judíos... acelerado por los brotes de violencia" (L. Suárez Fernandez) o "proceso acorde con la realidad histórica del antijudaísmo" (J. M. Monsalvo), el autor insiste en hablar de un "recodo histórico trascendental". El *pogrom* de 1391 adquiere así "características de un hecho traumático en la historia del pueblo hebreo y en las de sus relaciones con otras confesiones religiosas".

E. Mitre destaca la importancia del *dossier* documental cuya publicación juzga, con excesiva modestia, como uno de los principales logros del libro.

Jorge Estrella

TABACCO, Giovanni, **Sperimentazioni del potere nell'Alto Medioevo**, Turín, Einaudi, 1993 (391 pp.).

Giovanni Tabacco es un destacado historiador italiano, especialista en temas de la alta Edad Media, integrado al Centro italiano di studi sullalto medioevo (Spoleto) y un asiduo participante de las semanas de estudio del referido Centro.

La presente obra es una recopilación de distintos artículos de Tabacco, publicados entre 1960 y 1991 en revistas italianas especializadas. Está estructurada alrededor de tres grandes temas: *La funzione del regno*; *Universalismo ideologico*; *Frammentazione del potere*. A modo de introducción, figura un capítulo —artículo titulado "Il cosmo del medioevo come processo di strutture instabili". Se incluye, además, una lista de artículos del autor publicados entre 1939 y 1992 y un índice de nombres.

En el capítulo introductorio, el autor precisa la importancia de la Edad Media como punto de referencia de la cultura occidental. Explica el término "cosmos" como un "proceso abierto para significar qué conexiones generales existían, generadas por coexistencias

que se condicionaban, pero que eran conexiones privadas de rigidez y de intrínseca necesidad... un modo, en fin, todavía aproximativo de preanunciar, en el signo de la inestabilidad, la singular estabilidad de ciertos desarrollos modernos y espectaculares, perennemente innovadores".

La primera parte (*La funzione del regno*) contiene tres capítulos-artículos: "L'ambiguità delle istituzioni nell Europa costruita dai Franchi", "Regno, impero e aristocrazie nell Italia postcarolingia" y "Le strutture del regno italico fra XI e XII secolo".

En el primero de los artículos, Tabacco realiza un exhaustivo análisis de las instituciones, destacando que, en el período carolingio, la autoridad eclesiástica, con su actitud poderosa y de clara ascendencia griega y romana, "para interpretar las más diversas relaciones sociales según esquemas conceptuales y jurídicos, no sólo fortaleció las mismas instituciones eclesiásticas, ya sea en sentido sacerdotal o patrimonial, sino que operó directamente, con grande y contradictoria eficacia, sobre la institución real y sobre su crisis, alimentando las ambiciones ideológicas y creando junto a ella fuertes rémoras, frente a los desarrollos señoriales cubiertos por un carácter sacro".

El realce que se quiere dar a la ambigüedad de las instituciones para ubicarlas en el tejido social y cultural del Medioevo permitirá —dice el autor— la superación de cada presentación unilateral y así comprender los compromisos reales y, a menudo, contradictorios, en los cuales el Medioevo latino-germánico insistió para explicar un particular e inestable equilibrio.

En el siguiente capítulo-artículo se observa un manejo minucioso de fuentes y bibliografía, con ejemplos muy concretos. Tabacco señala que, en la trama de afirmaciones militares y jurisdiccionales, se destacan las hegemonías regionales. Ese reino imperial condiciona la mente de todos los protagonistas del poder político, en gran parte de la península.

En el tercer capítulo de la primera parte se afirma que la dominación de Matilde se convierte en el signo más patente del proceso de extinción real.

La segunda parte (*Universalismo ideologico*) contiene tres artículos: "I processi di formazione dell Europa carolingia", "Il volto ecclesiastico del potere en età carolingia" y "Autorità pontificia e Impero".

En el primer artículo se plantea el tema de la restauración cultural en el siglo VIII junto con la reforma eclesiástica iniciada por los Pipínidas con la ayuda de los misioneros anglosajones y, con ello, el desarrollo y expansión de los francos.

El segundo artículo analiza la naturaleza eclesiástica del poder en el período carolingio. Ya desde los primeros siglos del Medioevo la organización episcopal del cristianismo se presenta ligada al poder real o imperial y con una impronta aristocrática que procede del reclutamiento de obispos de esos mismos grupos. La relación es estrecha no sólo en el funcionamiento práctico sino también en el plano ideológico y doctrinario.

En el tercer artículo, el autor centra la temática en la importancia del primado romano y el eje central es la concepción de Gregorio VII. La Iglesia de Roma asume una "responsabilidad

imperial", en el sentido de una potencia real, hegemónica en la cristiandad, que debe extender el mundo cristiano con la idea de misión y defender las instituciones eclesiásticas.

La última parte (*Frammentazione del potere*) reúne cuatro capítulos-artículos: "La disoluzione medievale dello stato nella recente storiografia", "Ordinamento pubblico e sviluppo signorile nei secoli centrali del medioevo", "La genesi culturale del movimiento comunale italiano" y "Le istituzioni di orientamento comunale nell XI secolo".

En el primer artículo, Tabacco nos dice que no se trata de hacer una reseña de los estudios, sino indicar las perspectivas más interesantes sobre el tema y sugerir una visión de conjunto.

En el segundo capítulo considera la problemática sobre las relaciones feudales mediante el análisis de autores clásicos, como Marc Bloch.

En el tercer artículo, estudia el panorama cultural, particularmente el tema de la cultura eclesiástica y la importancia de las ciudades episcopales; la idea de una "libertas" ligada a la civilización urbana, de una libertad inherente a la "res publica".

Para explicar el último de los artículos, toma como modelo el caso concreto de la ciudad de Milán y sus instituciones.

El volumen de Giovanni Tabacco reúne así un conjunto de artículos con una temática muy trabajada por el autor. El modo de presentarlos —ordenados en los tres temas fundamentales— permite darle unidad al tema del poder en la alta Edad Media. De este modo, resulta una fuente de consulta, en la cual se observa un manejo riguroso de la documentación y de una amplia bibliografía.

María Cristina Lucero
de Auriemme

ZINK, Michel, **Les voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littérature médiévale**, Caen, Paradigme, 1992 (418 pp.).

"(...) el gusto infantil por los cuentos y el gusto adolescentes por una forma ideal de amor son los que forman al futuro medievalista. Los esfuerzos de la investigación y de la escritura son tan sólo, más tarde, una prolongación laboriosa y un torpe reflejo de este primer encantamiento".

Este libro es tanto el resultado de un encantamiento como la labor meticulosa del investigador que ha preservado sus gustos imbricados en su erudición. En efecto, se trata de una obra de recopilación que surca la literatura medieval francesa, las diferentes etapas de la crítica literaria y, finalmente, la trayectoria de este autor. Tres espacios que exigen una temporalidad, que plasman fascinaciones ante ciertos escritores y/u obras y preferencias en la utilización de algunos modelos de análisis.

Leer este texto implica, *a priori*, la posesión de una suerte de libertad organizativa debido a que los nombres y las obras se suceden vertiginosamente, los motivos se entremezclan y, a veces, se tiene la impresión de estar frente a los artículos como delante de un bazar de objetos variados.

Para el especialista en literatura medieval, en particular la francesa, este libro parece, a primera vista, una composición concienzuda de historia literaria. Zink se esfuerza en proveer una substancial bibliografía de los temas tratados, explicando los puntos centrales de cada trabajo citado, discutiendo sus postulados, afirmando o rebatiendo las hipótesis. De esta forma, se instaura un enriquecedor intercambio entre especialistas, del cual, quien lee, sustrae la información necesaria para aquietar la avidez de conocimientos que lo embarga. Se halla, además, una nutrida nómina de las ediciones a consultar de los manuscritos, comentándose sus diferencias (en ese placer de cotejar estas pequeñas joyas que han sobrevivido al paso del tiempo y a los editores que se han apropiado de ellas) y los aciertos o defectos de los textos editados. De esa manera, están presentes y son expuestos en detalle las obras de mayor difusión (tal el *Roman de la Rose*, el *Jeu de Saint Nicolas*, el *Roman d'Enéas*, entre otros), los autores (Joinville, Rutebeuf, Froissart, Jean Bodel), los géneros (*rondeau*, *roman*, crónica), o los tópicos, en especial el amor.

Manual intenso, extenso, exhaustivo, seductor. Intenso en su búsqueda de una línea subrepticia que muestre una nueva consideración, una débil aunque clara luz que permita emprender otra perspectiva de análisis. Extenso, como dijimos, en su temporalidad (cantar de gesta, crónica, *roman*) y, por ende, exhaustivo porque supone el intento de cubrir todos estos géneros.

La diversidad como única clave de lectura, como fuente y espejo de saberes. La clausura de *Les voix de la conscience* deja una leve impresión de mosaico a construir. Quien se embarca en la especialización en literatura medieval francesa encontrará en este libro un artículo para consultar —en su esfuerzo por abarcar nuevos planteos— o bien podrá retomar, desechar o discutir ideas. Más allá de su evidente utilidad, queda no obstante un enigma por resolver. Las voces de la conciencia, la palabra del poeta, la palabra de Dios, ¿en dónde se reflejan?, ¿en qué hueco de los textos se cuelan para incorporárseles?, ¿en qué espacio en blanco se esconden?

Fin de la lectura y nuevo comienzo. Esta vez escuchando la voz y la conciencia de Zink. Es ahora esa voz y esa conciencia las que nos muestran el camino de una posible lectura que luego se fragmentará en cada capítulo y en cada artículo.

El mosaico se construye solo. Es el gusto infantil por el juego, el gusto del medievalista por el sentido segundo, aunque por momentos pareciera que el último se impone al primero. Evidencia de esto es la exploración de una —tal vez la mayor— de sus pasiones: la alegoría. Creemos que se trata de su mayor pasión debido a lo reiterativo de su examen y el énfasis que pone en ahondar en su exégesis. Esta categoría —que recorre toda la escritura del Medioevo— es investigada desde diferentes ópticas, generando, en este proceso de análisis, nuevas hipótesis. Se ramifica abarcando los escritos religiosos y líricos, llegando a conectar dicho poema alegórico con el cuento de Hugo von Hofmannsthal a través de los personajes de Bel Accueil y de Lucidor, ya que ambos comparten la sexualidad ambigua del adolescente.

El autor logra, pues, crear un terreno en donde la intertextualidad traspone las fronteras del tiempo.

Este principiar una vez más conduce al cuestionamiento de dos elementos paratextuales: el título y el prefacio. Ambos magnifican este primer esbozo de medievalismo apelando a otros saberes de la época, tópicos que son el sedimento del imaginario medieval: la voz, las voces.

Zink retoma la voz en su sentido literal, el de soporte primario y primero de la literatura medieval. Después, metonimia obligada para designar la escritura, aquélla que marcará la literatura posterior. Otro *calembour*: las voces como la prolongación del sonido interior, ese habla que parte desde el adentro de los hombres. Sin embargo, se trata de la conciencia doble, dada por un movimiento de reflexividad al interior de la creación literaria y por la conciencia religiosa que Zink acentúa, declarándola como la presencia medieval ineludible. Esta conciencia que atañe a los hombres —y muy especialmente a los literatos del período— se afina, se especifica. De esta manera, nos hallamos frente a la conciencia de ser poeta, por un lado, y la conciencia de ser poeta bajo la mirada de Dios, por el otro. Una doble luz, según las palabras del autor, que ilumina otra vez la amplitud de su texto, que ordena la variedad de los temas tratados. Es importante señalar esta aclaración de Zink porque viene a interpretar las apreciaciones del lector. El primer ingreso al prefacio, anterior al texto, puede servir como guía de lectura. Al finalizar el libro, la voz del investigador se impone como la voz de otra conciencia, ya no medieval aunque sí medievalista.

Así se articulan los trabajos dentro de una coherencia subdividida en capítulos, tales como "Las razones del corazón", "Caminos del cuento", "Voz del poeta" y "Palabra de Dios". Estos adquieren otro significado si los confrontamos con las palabras de Zink: "... desdoblamiento reflexivo a través de la puesta en escena del yo en la obra...". El autor procura ver ese "yo siempre implicado en la obra", por ejemplo, en el artículo dedicado a la literatura de Joinville, intitulado "Joinville no llora sino que sueña", primer ensayo de "Las razones del corazón" y que inaugura el libro. No en vano este estudio tiene el privilegio de la apertura. En efecto, la obra de Joinville sobre la historia de san Luis, rey de Francia, se sumerge de lleno en el sentimiento, rey absoluto de la literatura medieval y de la historiografía, como se demuestra. Zink incursiona en los sentimientos de Joinville hacia san Luis y realiza una mímesis de la escritura de éste: si Joinville describe a su señor en sus costumbres y en su personalidad, Zink no sólo lo imita sino que lo interpreta. Así, gracias a una *mise en abîme*, nos acercamos, siguiendo al investigador, al hombre de la Edad Media. ¿Qué mejor comienzo se puede esperar de un libro consagrado a este período?

Este título, "Las razones del corazón", comprende los términos que tocan dos polos propios de la época y que parecen extraños a una posible ciencia literaria. En efecto, Zink expresa en un pasaje de "El presente del amor en el *Roman de la Rose*" que la obra de Guillaume de Lorris y Jean de Meun ilustra el nombre del coloquio "Lógica y Pasión", donde este trabajo fue presentado e incluido posteriormente en

el capítulo en cuestión. Este poema alegórico estaría impregnado de los dos conceptos. Se señala la correspondencia y el acierto de los términos, argumentando que la pasión amorosa se somete a la lógica de la expresión alegórica y espera de ella que le dé su sentido; el expositor agrega que "esta lógica no es la ilustración redundante de un pensamiento claro: la alegoría medieval posee un valor hermenéutico. Ella abre los pliegues del alma, permite iluminar pasiones demasiado oscuras, demasiado complejas como para ser directamente enunciadas".

Prosiguiendo con el sentimiento amoroso —pero ahora desde un ángulo opuesto— descubrimos en el artículo dedicado a René d'Anjou —"La tristeza del corazón en el *Livre du Cuer d'Amour Espris* de René d'Anjou"— el escepticismo ante el amor ideal o el ideal del amor de René d'Anjou (propio de quien, anteriormente, ha creído en demasía). Así, René d'Anjou elabora una obra enraizada en los libros de amor cortés, siguiéndolos y separándose de ellos en un movimiento ambiguo y dubitativo. Otra vertiente para la alegoría: revelación de la insatisfacción del itinerario amoroso, demostración de su funcionalidad hermenéutica una vez más.

Continuando la reunión de las apreciaciones del especialista con su trabajo, observamos que las "afirmaciones de autoridad alrededor del relato y su fuente" se hallan en "La herencia retórica y la novedad literaria en el *roman* antiguo en la Francia medieval. Comentarios sobre la expresión del amor en el *Roman d'Enéas*", en el cual Zink revisa las conexiones entre Antigüedad y Edad Media, o bien "el juego del autor implicado" en los comentarios sobre Rutebeuf. Cuenta de ello es "Poeta sagrado, poeta maldito", donde estas dos ideas —utilizadas en el siglo XIX— cobran mayor fuerza en la figura de Rutebeuf y gracias a las cuales se llega a trazar una línea entre la modernidad del siglo XIII y la nuestra.

Todos estos exámenes se fusionan asimismo con los temas del sueño, del dolor, de las lágrimas y del consuelo que Zink examina atenta y minuciosamente. Así, vemos que la reflexión aguda del poeta abarca no sólo la multiplicidad del yo sino también la de la literatura y la voz de su conciencia (ante sí y ante Dios) cae reiteradamente en el interés por el sueño, se manifiesta en el dolor y las lágrimas y se adormece en el consuelo.

Por último, la diversidad posee una nueva interpretación, no ya a la luz de la Edad Media y su imaginario literario sino bajo el análisis de veinte años de crítica literaria medieval. Así, las corrientes teóricas que han conformado una dirección —posiblemente hoy desechadas, olvidadas o simplemente *démodées*— son sustento de algunos de los artículos. Citemos como ejemplo el estudio de los autores en "El ladrón, del exilio al reino. Comparación entre los *congés* de Jean de Bodel y los de Baude Fastoul". Aquí, el acto de escribir posee una intensidad emocional puesto que traduce un cúmulo de sensaciones del hombre enfermo, el leproso, que debe exiliarse de sus congéneres y que espera su recompensa en el reino de Dios. El autor escudriña dos posturas frente a la misma situación, dos actitudes ante el mismo destino. Otra visión: la mirada sobre el imaginario, transparente en el estudio "La suficiencia de los cam-

pesinos en la literatura francesa de la Edad Media" o en "El mundo animal y sus representaciones en la literatura francesa de la Edad Media". Otro ejemplo sería el análisis de la recepción y la búsqueda de una perspectiva histórica y la evolución del arte literario que se persigue en la exposición sobre el cuento y la literatura medieval.

Este texto de Zink representa los años de trabajo de un investigador *moyen*, como se llama a sí mismo, poseedor de un espíritu curioso y amplio, amante por sobre todo del hombre medieval. Se puede coincidir o disentir con sus postulados pero no se puede evadir su trabajo porque eso sería negarnos la posibilidad de ampliar nuestro panorama de investigación.

Les voix de la conscience se constituye como lectura importante para el especialista en literatura medieval francesa, como fuente de tópicos a desarrollar y como manual imprescindible para ingresar a esa Francia anterior a Rabelais que deslumbra todavía hoy a sus descendientes.

Lidia Amor

ZUMTHOR, Paul, **La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media**, Madrid, Cátedra, 1994 (418 pp.).

Toda obra historiográfica lleva, en forma implícita o explícita, la consideración del espacio y del tiempo. Son ellos tan importantes como términos instrumentales para el historiador que no han podido estar ausentes de la reflexión histórica, como lo demuestran los trabajos monográficos recientes publicados en *Temas Medievales* 1 y 2 respectivamente. Zumthor escribe este libro no ajeno a esta preocupación.

El autor, en la introducción, hace precisiones sobre el espacio y el tiempo desde una perspectiva psicológica y antropológica estructuralista que se deberá tener en cuenta para la interpretación del libro. Además, destaca que el hombre de las primeras edades medía el espacio por medio del tiempo, no así su descendiente moderno que va a medir el tiempo gracias al espacio. Señala, a través de su exposición, que esa inversión se produce poco a poco durante nuestra Edad Media.

Distingue tres planos posibles de análisis: a) el plano manifiesto de las imágenes, a través de las cuales el discurso se apropia de la realidad espacial y trata de dominarla: imágenes conceptuales o figurativas que operan a través del lenguaje o de las artes miméticas; b) el plano teóricamente subyacente en el primero, lo que llamará, dependiendo de su grado de abstracción. esquemas o modelos y, a veces, tipos; c) finalmente, el plano de las formas elementales, matriciales, dotadas de un fuerte potencial emotivo que, presentes (como un esbozo o principio estructural) en el esquema y, por lo tanto, en la imagen, le confieren su dinamismo y determinan su contenido semántico. El autor da a estas formas el nombre de arquetipos, siguiendo a Durand en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, con la salvedad de que hace de ellos una descripción no mitológica, cercana a los algoritmos de la lingüística generativa.

Zumthor destaca aquí que los arquetipos a los que remiten las representaciones del espacio proceden de la conciencia corporal. De ahí que el cuerpo es instrumento de medición, es manifestación, exterioriza lo visible, proyecta el alma en el espacio, evalúa territorialmente lo que experimenta y lo comunica.

El autor admite que, en la unicidad de la experiencia, el espacio, el pensamiento y el lenguaje remiten conjuntamente al cuerpo, alrededor del cual se crea el mundo. Y se organiza la estructura del imaginario medieval, enriquecido: a) por imágenes arquetípicas reductibles a figuras geométricas sencillas como el círculo, la esfera, el triángulo, el cuadrado; b) por esquemas como la rueda, la cruz; c) por el nomadismo orientado a la verticalidad y d) con tradiciones muy antiguas que perviven en la base de este sistema de pensamiento y de representación. Afirma, entonces, que la Edad Media aparece en la historia de Occidente como el momento en que estos arquetipos invaden con más intensidad el campo de la representación.

Luego de la introducción, el autor divide la obra en cuatro partes. La primera se titula "La morada". El análisis parte del aquí medieval: la casa. Es el espacio de la familia, de las tradiciones que la mantienen, de la autoridad paterna que la dirige, parte y emblema del patrimonio. Es el espacio en el que se habita, del que se puede marchar y al que se puede volver. Es el lugar medieval que significa encuentro, por lo que merecía que se le diera un nombre, es decir, que se manifestase su significación en profundidad: que se fijase en el idioma, sintéticamente, mediante un topónimo, el conjunto complejo de percepciones y de conocimientos que implica.

El autor continúa el análisis puntualizando una oposición fuerte entre la tierra desnuda (el desierto, la montaña, el bosque) y el espacio edificado (casas, castillos, monasterios, iglesias, ciudades). Con respecto a estas últimas, las ciudades, destaca que los modelos de percepción y representación constituyen una poderosa corriente arquetípica que impone al pensamiento y al lenguaje un pequeño número de formas matriciales que determinan la imaginación y la palabra. Estos son: el cierre, es decir aislamiento; la solidez, es decir seguridad; la verticalidad, es decir grandeza y poder. Cada uno de estos rasgos y su conjunto remiten a la conciencia colectiva de los hombres.

Agrega además que cada lugar tiene su personalidad incomparable, que impregna el imaginario social nacido de la relación variable mantenida entre el individuo y el resto del grupo y su cultura común, cuyas coordenadas interpreta cada persona, en cada momento, en virtud de su proyecto.

La segunda parte es titulada "El cabalgar", es decir, hacia dónde se va, la forma en que las gentes perciben y conciben el universo, a escala reducida, desde su entorno personal. El lejano más allá se define por lo lugares que contiene. La distancia se percibe cualitativamente, como una continuidad espacial. Todo se mide en términos de pertenencia, es decir, de memoria colectiva y de intereses compartidos; se mide con respecto a las imágenes de identificación que se forma la comunidad y que ha inscripto

en sus ritos, en sus costumbres y en el espacio en que vive; se mide finalmente por los relatos en los que se abre esta memoria, que no es un archivo inerte, sino pura actividad pública vigilante, a un tiempo preservadora y profética.

Zumthor analiza los distintos espacios. Así, la cristiandad se identifica geográficamente con Europa y con un jirón de Oriente Medio. Otros mundos —no menos cerrados sobre ellos mismos— coexisten con ella en una tierra así delimitada en unidades que se ignoran mutuamente. La menor debilidad en la pertenencia produce la marginalización o exclusión pura y simple del espacio social. El marginal y el excluido se ven relegados a un espacio fuera del espacio en el que se deambula, dibujado tanto en la tierra como en la conciencia del grupo y, sin duda, en la suya propia. Surge un nomadismo del espíritu y del juego: "clerici vagi", juglares, misioneros itinerantes. El nómade, más que oponerse al que mora, mantiene una relación diferente, aparentemente contradictoria con el espacio. Se niega a implantarse, reside fuera de los lugares o, más bien, el lugar es algo que, para él, se despliega en el espacio. El autor hace referencia aquí al contenido semántico del término "homo viator": que remite a la idea de caminar, al espacio que queda por recorrer. Ese espacio se abre y se ofrece. Los peligros que supone no disminuyen: del estado del suelo y la vegetación al bandidaje, de las dificultades de alojamiento a las formas de relieve. La lentitud aumenta el peligro: el viaje supone, casi inevitablemente cuando la distancia se alarga, enfermedad, interrupción y muerte.

En la tercera parte, el autor se refiere al descubrimiento del espacio. Destaca aquí el universo conocido y los principios que han permanecido inmutables durante más de un milenio. Peregrinación de misioneros o de comerciantes por los caminos de Asia, navegaciones portuguesas a lo largo de África, la de los españoles hacia el oeste: no dejan de imponer al hombre europeo, durante tres siglos, el contacto con espacios cuyas coordenadas difieren mucho de lo que le resultaba por tradición, familiar. Haber descubierto un espacio, un ser, un objeto nuevo, quiere decir que se ha partido de aquí, con la cabeza llena de ideas preconcebidas, con el corazón cargado de sentimientos anticipados. El autor destaca que lo que ve y registra el viajero medieval es la diferencia no la semejanza, lo extraordinario, lo sorprendente. La imaginación europea necesita exaltar lo extraño como para convencerse de la alteridad de lo diferente. Esa zona por excelencia es Asia. Y se va creando poco a poco un conocimiento empírico de los espacios lejanos en la mente de los viajeros o, más indirectamente, en la memoria colectiva de los medios de los que proceden.

En la cuarta parte, Zumthor se refiere a las representaciones sobre el espacio que se forman a través de las narraciones de los viajeros (quienes pretenden prolongar su experiencia) o de peregrinos (quienes pretenden convencer a los hermanos de la fe para que los imiten). Se despliega así un espacio discursivo en el que hay que colocar nombres propios de lugares, de pueblos, de personas. Incluye un doble registro: narrativo y descriptivo, predominando uno u otro para conferir al texto su tonalidad general. Aclara el

autor que no se puede considerar el conjunto de estas obras como un género elaborado, en razón de sus circunstancias de origen, la intención, los medios, así como la calidad del texto como tal. Además, agrega que este espacio es representado a través de la cartografía (que trata de dominar lo indefinido superponiéndole e imponiéndole una trama de lectura, convirtiéndose en un relato, con referencias no siempre sincrónicas), de la imagen plana y esculpida y de los textos literarios.

El autor concluye el libro con un epílogo donde hace algunas reflexiones ecológicas e idílicas sobre las ventajas del espacio en un tiempo medieval. El hombre, las plantas, los animales, los minerales colaboran sin drama en un espacio abierto a los cuatro vientos pero no infinito.

El libro incluye abundante bibliografía que permite manifestar un acercamiento interdisciplinario y percibir una variedad de trabajos monográficos reconsiderados por el autor. Cabe destacar que su lectura es amena a partir de la primera parte, no así su introducción, cuyas ideas principales no son expresadas con claridad y orden lógico. La originalidad del autor está dada por la incorporación de distintos temas, como el peregrino, el caballero andante, las ciudades y otros desde un determinado punto de vista: el espacio, medida del mundo.

Norma de la Iglesia de Curti

SUMMARY OF ARTICLES

Fernando Alvarez García, *Medieval man and purgatory: a space and a time in quest of God*

The article studies the origin of Purgatory during the Middle Ages and its changing character in the course of the centuries. He analyses critically Jacques Le Goff's statements on the same subject, and underlines the active essence -at the expense of the spatial one- of this otherworldly place. He also examines the importance of the present day purgatory doctrine, in view of the fact that the original active character is again at its core.

Gabriel Martínez Gros, *Muslim friends and lovers. Friendship in Ibn Hazm*

This article analyses the idea of friendship found in Ibn Hazm's *The dove's collar*. The author studies friendship -related to love and other similar emotions- in Ibn Hazm's poetry. Friendship must be guarded like a treasure. It does not own a public language and therefore is different from law which expresses thoughts requiring publicity in order to contribute to the cohesion of society. Friendship belongs exclusively to the individual person, whereas law belongs to society as a whole and only law constructs the social body.

José Sánchez Herrero, *The origin of Holy Week and Passion fraternities in the Spanish peninsula*

The author traces the origin of associations which appeared in Spain to remember and honour the human pain experienced by Christ in his passion and death and his mother's as well. Such associations are only attested from the 13th. and 14th. centuries onwards, the first ones having been founded at the beginning of the 13th. century.

Their celebrations honoured Jesus Christ's divinity and his humility. The author quotes a number of earlier precedents of these extra-liturgical celebrations.

Nora Gómez, *Sin and visions of hell in the 13th. century*

After quoting a number of theological, philosophical and doctrinal arguments which make up the framework for the treatment of the subject of sin and its punishment in hell, the article analyses two pictorial examples of this topic: a British example of the tree of virtues and vices, and the theme of the final judgement represented in French gothic cathedrals.

Nilda Guglielmi, *The circle of Phlegyas*

This article examines the civic and political situation of medieval Italian towns, especially those in the center of the peninsula. Particular attention is devoted to the importance of passions unleashed in the course of conflicts between politically opposed parties, which ultimately led to the destruction of pluralistic government bodies to give way to unipersonal forms of government. The opposition between passion and reason, as expressed in fury and similar feelings, is at the center of the analysis. In the course of her research the author has explored moral and philosophical treatises, literary works such as Dante's *Commedia*, as well as historical chronicles.

Silvia Magnavacca, *Saint Thomas-Dante:* De Invidia

Starting with a brief analysis of the present state of the subject, the author arrives at the conclusion that so far its philosophical-ethical core has been neglected. She approaches the subject of her investigation by studying the treatment given it during the Middle Ages. In doing so she resorts to two authors: Saint Thomas Aquinas -a theologian whose work contains a doctrinal summary of the problem-, and Dante Alighieri -a

critic of his times who proposed a remoralisation of people's habits-. The second and third parts of the article trace both authors' positions on the subject. Finally the differences in their points of view are explained by the fact that they belonged to different periods in medieval thought, one of them to scholasticism and the other to prehumanism.

Ofelia Manzi-Francisco Corti, *Space for sin in the illustrations of the Cantigas de Santa María: the* tafurería

In analysing the illustrations of the Escorial manuscript T.I.1. of king Alphons the Wise's Cantigas, the authors notice the presence of the tafurería, a space specifically identified with sin. It is a place where drunkards, thieves, gamblers and prostitutes meet. In the illustrations it is possible to identify it in view of the presence of certain objects or persons in situations associated with sin. Thus it is possible to see how the artist composed pictorial representations of archetypes of socially rejected forms of behaviour.

Diana Bianchi, *Lucien Febvre and the history of mentalités. From "Luther" to "Rabelais"*

This article analyses critically the evolution experienced by the concept of mentalité in the thought of Lucien Febvre. The author starts with an analysis of the different definitions of mentalité. Secondly she examines Febvre's contributions to the globalisation of history and its methodological problems, in particular the relationship he established between the individual and society. Finally, she devotes special attention to the concepts of "sensitiveness" and "civilisation" and their pervading importance in Febvre's speculations on the subject of *mentalité*.

Cathérine Navarro Cordero, *Power mechanisms observed through practical examples in late medieval Castilian nobility: Córdoba, an instance of lordly authority in the border territories*

The author of this article explores different ways used by the Castilian nobility to secure power in view of the weakness of monarchy. In spite of this, monarchy finished by to establishing absolutism due to the absence of a common program joining the different groups of noblemen.

Adeline Rucquoi, *Rodrigo Sánchez de Arévalo and his mother*

On ground of the picture drawn by the bishop of Zamora Rodrigo Sánchez de Arévalo of his mother, the author of the article studies the role played by Castilian noble women in their children's education. The bishop's mother opposed her relatives' wishes in several fields and her judgement concerning her children's schooling prevailed completely. Behind the idealised and literary representation offered by Sánchez de Arévalo, we perceive the real influence exerted by these noble women who, inspired by an ideal of spiritual perfection, felt it to be their obligation to look after their children's future.

Silvia Delpy, *The story of the Grail: language and its adventures*

Different ways in which language is used in medieval French literature are subjected to scrutiny in this article. The universe of word -spoken or silent- acquires precise meanings in Chrétien de Troyes' *The Story of the Grail*. The author analyses two different ways in which words are used in it, a transcendental one and one belonging to poiesis (in the sense of poetical activity).

Nelly Egger de Iölster, *Punishment in a Norwegian code of laws. 9th. to 13th. centuries*

The *Gulatingslov* is a code of laws which were approved by the popular assembly of a district in western Norway between the 9th. and the 13th. centuries, when it was supplanted by the strengthened monarchy with legislation valid in the whole country. It is difficult to accurately date its laws. Those concerning the implantation of Christianity are due to ecclesiastical inspiration, while others are ascribed to certain kings. Monarchy's increasing power becomes evident because it is the institution benefited by fines and confiscations. The laws propose to regulate the lives of a rural population, to insure the implantation of Christianity, the country's military safety, as well as social peace through the enforcement of agreements and by protecting individual persons from attacks endangering their lives, bodies, honour and properties.

Cristina Godoy-Eduardo Hourcade, *Individual persons, groups, so-*

cial structures. A re-examination of the concepts which led Marc Bloch to his sociological interpretation of feudal Europe

The purpose of this article is to study how the theories expressed by E. Durkheim (1858-1917) -who did not intend originally to enter into a controversy with historians- turned out to be a challenge for unanswered questions in the field of contemporary "scientific" history. The authors' attention centers mostly on the subject of how Marc Bloch applied Durkheim's theories.

María Luz González-Claudia Möller, *Power circles in Spain under the Austrias: political instructions and warnings*

The purpose of the article is related to a subject which at present is frequently studied by intellectual history: the attitudes of social groups "fighting" for space within the power circles. In the case under scrutiny, in 16th. century Spain nobility and monarchy occupied those circles. The authors propose to show part of the modern power construction program through an analysis of the figures of the king and his counsellor who participated in the process under consideration.

Pablo Ubierna, *Saxon leadership in Italy and Byzantine apocalyptical writings: some commentaries on Liutprand of Cremona (part 1)*

The article states that during the 9th. and 10th. centuries a particular type of apocalyptical literature played an important role in the development of an ideology which favoured the Western emperor. Certain apocalyptical Byzantine writings -commented by Liutprand of Cremona in his *Relatio de Legatione Constantinopolitana*- seem to be especially important, in view of their role in strengthening the image of the Saxon emperor Otto I during his confrontation with Nicephorus Phocas. The article also contains information concerning the origin, one hundred years before Liutprand's commentaries, of these apocalyptical writings.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Fernando Alvarez García, *L'homme médiéval devant le Purgatoire: un temps et un espace en direction à Dieu*

L'auteur expose une série de réflexions sur l'origine du Purgatoire au Moyen Age et les différents caractères qu'il acquis pendant les siècles. Ainsi fait-il une analyse critique de la thèse de Jacques Le Goff sur le même sujet, soulignant l'essence active —et pas tellement la spatiale— de ce lieu de l'au-delà. Aussi, il considère la valeur de la doctrine du Purgatoire au présent, doctrine qui est maintenant est centrée sur le caractère actif originel.

Gabriel Martínez-Gros, *Ami, amant musulman: l'amitié chez Ibn Hazm*

L'article présente le concept d'amitié dans l'oeuvre d'Ibn Hazm. L'amitié —liée à l'amour et à une série de nuances dans le domaine des sentiments— est analysée dans le *Collier de la Colombe*. L'amitié —que doit être gardée comme un trésor— n'a pas un langage public, au contraire c'est la Loi qui exprime une pensée que doit être diffusée pour cohésioner la société. La première appartient exclusivement à l'individu, l'autre à la communauté. Seule la loi construit le corps social.

José Sánchez Herrero, *L'origine des confréries de la Semaine Sainte ou de la Passion dans la Péninsule Ibérique*

L'auteur étudie l'origine des congrégations constituées pour remémo-

rer et honorer la passion et mort du Christ-Dieu dans sa douleur humaine et dans celle de sa mère, Marie. On constate l'existence de cettes congrégations à partir des XIIIe-XIVe siècles; elles avaient été constituées sinon au commencement du XIIIe siècle.

La célébration s'appuie sur les valeurs de la divinité et l'humanité de Jésus-Christ. L'auteur présente une série d'antécédents de cette célébration extra-liturgique qui apparaît au XIIIe siècle. A partir de ce moment on trouve dans la péninsule diverses confréries de la pénitence ou de la Semaine Sainte.

Nora Gómez, *Pêchés et visions infernales au XIIIe siècle*

L'article présente une série de considérations théologiques, philosophiques et doctrinales qui offrent le cadre théorique pour le traitement du sujet du pêché et son conséquence: le châtiment infernal. Pour accomplir ce propos, on analyse deux thèmes iconographiques: l'arbre des vices et des vertus dans un exemple britannique et le Jugement dernier dans les cathédrales gothiques françaises.

Nilda Guglielmi, *Le cercle de Phlegias*

L'article étudie la situation civique-politique des villes italiennes du Moyen Age —en particulier du centre de la péninsule— et l'importance que dans les discordes eurent les passions inspirées par l'opposition des partis. Telles passions déterminèrent la destruction du gouvernement pluriel et la montée du gouvernement unipersonnel. On y étudie spécialement l passion-raison centrée sur l'expression de la colère et des sentiments connexes. Le travail prend comme sources des traités philosophique-moraux, des oeuvres littéraires comme la *Commedia* de Dante et des chroniques.

Silvia Magnavacca, *Saint Thomas-Dante: "De Invidia"*

L'article commence avec une brève considération sur l'état actuel sur le thème énoncé, puisque l'auteur estime que le débat ne tient pas compte du noyau philosophique-éthique du problème. Après, le texte se propose montrer le traitement du sujet mentionné au Moyen Age en prenant comme point de départ deux auteurs: Saint Thomas d'Aquin —comme

théologien qui offre une synthèse doctrinale sur le problème— et Dante Alighieri —comme critique de son temps qui propose une rénovation morale des moeurs—. Dans la deuxième et troisième partie de l'étude, on examine les analyses que les deux auteurs font du sujet. En fin (et à manière de conclusion) on suggère les motifs des différences notées dans les deux positions en soulignant le particulier moment historique représenté par l'une et l'autre dans l'histoire de la pensée médiévale: la pensée escolastique et celle du pré-humanisme.

Ofelia Manzi-Francisco Corti, *Un espace de pêché dans les images des* Cantigas de Santa María, *la* tafurería

A travers l'étude des illustrations du manuscrit de l'Escurial T.I.1. des *Cantigas* d'Alphonse le Sage, on peut connaître l'existence d'un espace identifié avec le pêché: la *tafurería*. C'était l'endroit de réunion d'ivres, larrons, joueurs et prostituées. Sa représentation —moyennant objets et personnages déterminés— permet l'identification de situations que la société considérait liées au pêché. Ainsi, on peut reconnaître la création des motifs iconographiques qui se constitueront en archétypes des conduites rejetées.

Diana Bianchi, *Lucien Febvre et l'histoire des mentalités. Du "Lutero" au "Rabelais".*

L'article analyse critiquement l'évolution de la notion des mentalités dans la pensée de Lucien Febvre. On étudie, en premier lieu, les différentes définitions formulées sur la notion mentionnée. En second lieu, il considère les contributions de Febvre à la conception globale de l'histoire et des problèmes méthodologiques —en particulier, la relation que l'historien français établi entre l'individu et la société—. Finalement il analyse deux concepts-clé de l'idée de Febvre autour de la notion des mentalités: ceux de "sensibilité et de "civilisation".

Cathérine Navarro Cordero, *Mécanismes de pouvoir et exemples pratiques de la noblesse castillane du Bas Moyen Age: Cordoue comme modèle d'imposition seigneurial des territoires de frontière*

L'auteur analyse dans son article les divers éléments que la noblesse

castillane utilisa au Bas Moyen Age pour imposer son pouvoir face à une monarchie faible. Mais le manque d'un programme commun, l'absence d'une projection dans le futur permettra l'imposition d'absolutisme royal.

Adeline Rucquoi, *Rodrigo Sánchez de Arévalo et sa mère*

A partir du portrait de sa mère qu'offre l'évêque Rodrigo Sánchez de Arévalo, l'auteur analyse le rôle joué par les femmes de la noblesse castillane dans l'éducation de leurs enfants. La mère du prélat de Zamore —en s'opposant en beaucoup d'aspects au désir de la famille— imposa son critère en tout ce qui concernait l'instruction de sa progéniture. En telle manière, à travers l'image idéale et littéraire que nous offre Sánchez de Arévalo, apparaît la vraie influence exercée par cettes femmes nobles, prises par un idéal de perfection spirituelle et convaincues de la nécessité de s'occuper de la formation et de l'avenir des enfants.

Silvia Delpy, *Le conte du Grial: la parole et son aventure*

L'article analyse les diverses modalités d'utilisation du langage dans la narrative médiévale française. L'univers de la parole —exprimée ou omise— prend des significations précises dans le conte du Grial de Chrétien de Troyes. De cette manière l'auteur analyse la double orientation qu'on peut constater dans l'oeuvre: la voie de la communication et celle de la *poiesis*.

Nelly Egger de Iölster, *La pénalité des fautes dans un code de lois norvégien. IXe-XIIIe siècles*

Le *Gulatingslov* est un code des lois approuvées —entre les IXe et XIIIe siècles— par l'assemblée de la population d'un district de l'Ouest de Norvège. Même s'il est difficile de dater cettes dispositions, on peut dire que quelques unes sont postérieures à l'an mil et peuvent être attribuées à l'Eglise. Au contraire, il y a d'autres qui tirent son origine de l'activité législative de certains rois.

Les normes du code, sont destinées à une société rurale et punissent (avec de peines pécuniaires ou exil) l'inaccomplissement des normes, mépriser la sécurité du pays et provoquer actes que puissent menacer la tranquillité sociale.

Cristina Godoy-Eduardo Hourcade, *Individus, groupes, structure sociale. Une révision des antécédents conceptuels et l'élaboration sociologique de M. Bloch à propos de l'Europe féodale*

Cet article a pour objectif analyser comment les théories de E. Durkheim (1858-1917) —qui ne se proposa pas dans un premier moment discuter avec les historiens— furent reçues comme un défi aux problèmes non résous dans la perspective "scientifique" de l'histoire de l'époque. L'analyse mentionné se concentre spécialement sur la personnalité de M. Bloch et la réception par cet des thèses de Durkheim.

María Luz González-Claudia Möller, *Les "alentours" du pouvoir dans l'Espagne des Austrias: instructions et avertissements politiques*

L'objectif de ce travail est signaler un thème de l'histoire intellectuelle, maintenant très fréquente: les attitudes des groupes sociaux qui "luttent" pour obtenir espaces de pouvoir. En ce cas, les mentionnés "alentours" sont représentés par la noblesse et la monarchie espagnole du XVIe siècle. En un mot, on cherche montrer une partie du projet moderne de construction du pouvoir, en considérant deux personnages qui participent de ce procès: le roi et son conseiller.

Pablo Ubierna, *L'hégémonie saxonne en Italie et l'apocalyptique byzantine: notes sur Liutprand de Crémone (première partie)*

L'article étudie l'incidence d'une typologie particulière de la littérature apocalyptique dans la construction —aux IXe et Xe siècles— d'une idéologie favorable à l'empereur occidental. On cherche souligner l'importance de quelques textes apocalyptiques —commentés par Liutprand dans la *Relatio de Legatio Constantinopolitana*— oeuvres qui permettront faire valoir l'image du monarque saxon Othon I, au moment de son affrontement avec Nicéphore Phocas. De la même manière, on signale l'origine des textes mentionnés, datés un siècle auparavant de la glose de Liutprand.

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (PRIMED-CONICET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.

2: "Tiempo y memorias en la Edad Media", 1992, 313 pp.

3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.

4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.

5: "Homo viator", 1995, 351 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCIÓN:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos xiii-xv)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media - Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCIÓN / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhait souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: .....$ 16
EXTERIOR:.....u$s 25
(incluye gastos de envío aaéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First Name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumes antérieures:

DÉDALO s.r.l. - Pasaje José Giuffra 318 - (1064) Buenos Aires - Argentina

ÍNDICE

PASIONES Y PECADOS EN LA EDAD MEDIA

— FERNANDO ALVAREZ GARCIA: El hombre medieval ante el Purgatorio: un tiempo y un espacio en dirección a Dios 7
— GABRIEL MARTINEZ GROS: Ami, amant, musulman: l'amitié chez Ibn Hazm 23
— JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO: El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica 31
— NORA M. GÓMEZ: Pecados y visiones infernales en el siglo XIII 81
— NILDA GUGLIELMI: El círculo de Flegias 95
— SILVIA MAGNAVACCA: Santo Tomás-Dante: *De Invidia* 119
— FRANCISCO CORTI y OFELIA MANZI: Un espacio de pecado en las imágenes de las *Cantigas de Santa María*: la *tafurería* 143

VARIA

— DIANA BIANCHI: Lucien Febvre y la historia de las mentalidades. Del "Lutero al Rabelais" 165
— CATHERINE NAVARRO CORDERO: Mecanismos de poder y ejemplos prácticos de la nobleza bajomedieval castellana: Córdoba como modelo de señorialización de territorios fronterizos 213
— ADELINE RUCQUOI: Rodrigo Sánchez de Arévalo y su madre ... 239
— MARIA SILVIA DELPY: El cuento del Grial: la palabra y su aventura 253
— NELLY EGGER DE IÖLSTER: La penalización de faltas en un código de leyes noruego. Siglos IX-XIII 265
— CRISTINA GODOY y EDUARDO HOURCADE: Individuos, grupos, estructura social. Una revisión de los antecedentes conceptuales y la elaboración sociológica de M. Bloch a propósito de la Europa feudal 279
— MARIA LUZ GONZALEZ y CLAUDIA MOLLER: Entornos de poder en la España de los Austrias: instrucciones y advertencias políticas 303
— PABLO A. UBIERNA: La hegemonía sajona en Italia y la apocalíptica bizantina: notas sobre Liutprando de Cremona 321

ENTREVISTA
Dr. Bernard Guillemain 345

NOTAS CRÍTICAS

— AA.VV.: *Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby* (Nelly EGGER de IÖLSTER) . 349
— AA.VV.: *Las sociedades de frontera en la España medieval* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES).....355
— Basso, Enrico: *Genova: un impero sul mare* (Ofelia MANZI) 359
— Bernardo de Claraval: *Elogio de la nueva milicia templaria* (Pablo Martín PRIETO) 361
— Boyer, Régis: *La poésie scaldique* (Nelly EGGER de IÖLSTER)....362
— Castillo Didier, Miguel: *Poesía heroica griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y de Andrónico* (Pablo A. UBIERNA) 363
— Ereño Altuna, José Antonio: *Lucien Febvre. Combates por el socialismo* (Hebe Carmen PELOSI) 365
— Galloni, Paolo: *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo* (Gabriel MARZANO).....370
— Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine (Centre National de la Recherche Scientifique): *Historie Sociale, Histoire Globale?* (Nélida MAMPEL) 371
— López de Ayala, Pedro: *Crónica del Rey Don Pedro y del Rey Don Enrique, su hermano, hijos del Rey Don Alfonso Onceno* (Raquel HOMET) 373
— Mitre Fernández, Emilio: *Los judíos en Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391* (Jorge ESTRELLA) 375
— Tabacco, Giovanni: *Sperimentazioni del potere nell' Alto Medioevo* (María Cristina LUCERO de AURIEMME) 375
— Zink, Michel: *Les voix de la conscience. Parole du poète et parole de Dieu dans la littèrature médiévale* (Lidia AMOR) 377
— Zumthor, Paul: *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media* (Norma DE LA IGLESIA de CURTI) .381

—Summary of articles 385

—Sommaire des articles 391